
TANULMÁNYOK

FÖLDES GYÖRGYI

Corpus alienum

Sajátos eljárást követünk most a folyóirat lapjain, ugyanis egy két évvel ezelőtti számunk témáját folytatjuk, egyetlen szálát kiragadva az akkori *Testírás* című blokkunkból. Az *Idegen test*, a *Corpus alienum* témájával foglalkozunk most, amelyet Rákai Orsolya ott remek cikkében¹ tárgyalt; s jelen bevezető teszi mindezt úgy, hogy egyrészt a háttérét próbálja megadni az egész kérdésnek, másrészt az előtörténetét is felvázolni a tanulmányban tárgyalt fejleményeknek, harmadrészt pedig egyes idegen testreprezentációkat, azok sajátosságait, illetve megkonstruálódási feltételeit és módjait igyekszik megvizsgálni. (Hozzá kell tennünk, itt most teljességre nem törekedhettünk, a homoszexuális, transznemű stb. testreprezentációk bemutatásától eltekintettünk – ebben a kérdésben viszont érdemi eligazítást adhat a már említett 2011-es Helikon-szám.)

„Az idegenség, a másság nem ott kezdődik, ahol a föld és a víz elválik egymástól, hanem a bőrnél, a test felszínén”², írja Clifford Geertz *The uses of diversity* című könyvében. S valóban, a test lesz az, amely – minthogy anyagi valósága is van – legalább megragadható valamiképp. Persze a probléma ennél lényegesen összetettebb: a Másik vagy az Idegen teste csak látszólag biológiai entitás. Valójában nem esszenciális, hanem relatív és konstruált, s a természet adta különbségek legfeljebb kiindulóponttúl szolgálhatnak hozzá, de nem a tartalmát adják. Konstruált, hiszen a test mindig valamely diskurzus vagy narratíva részeként, nyelvi konstrukcióként áll előttünk, másfelől pedig egy társadalmi térben megképződő szociális/kulturális reprezentáció. Ebből következően relatív is, idegenségének relatív voltát pedig leginkább Erving Goffman interakcionista felfogású *stigma*-fogalmával világíthatjuk meg:³ a stigma az idegennek normatív elvárásaink, követelményeink alapján felépülő „képletes szociális identitása” és a tényleges szociális identitása közötti hézag, amelynek alapján az addig önmagát épnek és

¹ RÁKAI ORSOLYA: Idegen testek (Xenológia, modernség és feminizmus az ezredfordulón, avagy a társadalmi nyilvánosság újabb szerkezetváltozása). = *Helikon*, 2011/1–2., 87–96.

² CLIFFORD GEERTZ: *The uses of diversity*. = *Michigan Quarterly*, 1986., idézi: CLAUDE LÉVI-STRAUSS: *Faj és történelem*. Ford. Bojtár Péter. Budapest, Napvilág Kiadó, 1999.

³ ERVING GOFFMAN: *Stigma*. Englewoods Cliffs, New Jersey, 1963. Magyarul: *Stigma és szolidaritás* című fejezete. In: GOFFMAN: *Stigma és szolidáris identitás*. Budapest, Gondolat, 1981, 179–239. Idézi még: CSABAI MÁRTA – ERŐS FERENC: *Testhatárok és énhatárok. Az identitás változó keretei*. Budapest, Jósöveg Műhely, 2000, 109.

normálisnak tudó illető bemocskolt, megfertőzött személyként íródik le. Persze a stigma nem törvényszerűen kötődik a testiséghez, de a testi adottságok sokszor definitívnek mutatkoznak ilyen esetben. Itt példaként hivatkozhatunk Andrei Oișteanu etnikai imagológiájára,⁴ ahol a szerző célja éppen annak megvilágítása, hogyan keletkezett a stigma, az alapvető különbség a két arckép, a tényleges és képzeletbeli zsidó között a mitológiai hitvilág, a legendák, a babonák, a néphagyományok, az ikonográfia, illetve és a (kanonikus és apokrif) keresztény írások, a rosszul megemésztett tudás, a fóbiák és előítéletek eredményeként. S valóban, az antiszemita népköltészetben a zsidóknak tulajdonított jellemvonásoknak a keresztényekhez van leginkább közük: e dalok, versikék „etnográfiai önéletrajzok”, vagyis ez a műfaj nagyon sokat mond szerzőiről, a keresztényekről, és szinte semmit a zsidókról.⁵ Másépp, s általánosan megnevezve e jelenséget projektív identifikáció történik (Geertz terminológiája), amikor is a domináns csoport saját tagjainak gyűlölt jellemvonásait vetíti ki a stigmatizált csoportra: e képeknek semmi köze a stigmatizáltakhoz, csak a stigmatizálók fantáziájában léteznek.⁶ Ebben a projekciós eljárásban leginkább a különböző testfantáziák játszanak szerepet, a test lesz a rasszista ember elsődleges projekciós objektuma. Így lesz például a zsidó a középkori (és akár a későbbi) hiedelmekben boszorkány, vámpír, ördögi figura, emberevő, gyilkos.⁷ A titkos testi bélyeg, a körülmeteltséghez egyéb, különös korporális deformációk járulnak: a zsidóknak disznófarkuk van, férfiak nőiesek, menstruálnak, ugyanakkor a nők megrontására törnek, és szifilisszel fertőzik meg őket.

Az idegen megítélése (s nemcsak a rasszista vagy antiszemita megközelítésben, hanem a betegek, fogyatékosokra, a homoszexuálisokra, vagy éppen – mint látni fogjuk – a nőkre vonatkoztatva) mindig egyfajta testrepresentációhoz kötött, s bár más-más mértékben, de mindig egymásba mossa a biológiai és nem biológiai.⁸ Hogy a másság mennyire egy halmazba utal egymással látszólag eltérő testeket, példa lehet a Said által használt orientalizmus-fogalom, amelynek magyarázatát ebben foghatjuk meg: „A lesajnálóan elmaradottnak, elkorcsosultnak, civilizálatlannak és retardáltnak bélyegzett összes többi néppel együtt a keletiek is egy, a biológiai determinizmus és a morális-politikai rosszallás legváltozatosabb megnyilvánulásából összetákolt keretrendszerbe passzírozták. A keletiek ily módon egy kategóriába kerültek a nyugati társadalmak azon tagjaival – az

⁴ ANDREI OIȘTEANU: *A képzeletbeli zsidó a román (és a Kelet-Közép-Európai) kultúrában. Imagológiai tanulmány.* Ford. Hadházy Zsuzsa. Kolozsvár, Kriterion, 2005.

⁵ Vö. ALAN DUNDES: *Why is the Jew „Dirty”? A Psychoanalytic Study of Anti-Semitic Folklore.* In: Uő.: *From Game to War, and Other Psychoanalytic Essays on Folklore.* Lexington, The University Press of Kentucky, 1997, 92–119. Idézi még: ANDREI OIȘTEANU: *I. m.*, 70.

⁶ WILFRED BION: *Experiences in Group.* London, Tavistock, 1981, idézi: CSABAI – ERŐS: *I. m.*, 120.

⁷ Ld. CSABAI–ERŐS: *I. m.*, 117.

⁸ EDWARD W. SAID: *Orientalizmus.* Ford. Péri Benedek. Budapest, Corvina Kiadó, 2000, 21.

antiszociális elemekkel, az elmeháborodottakkal, a nőkkel és a szegényekkel –, akiket közös azonosságtudatuk, a sajnálatra méltó társadalmonkívvüliség érzése kötött össze.” (Said orientalizmusfogalma ebből a szempontból többé-kevésbé egybeesik a kolonializmussal.)

Amint azt Csabai Márta és Erős Ferenc könyvében olvashatjuk: „nincs éles határvonal a »biológiai« vagy »lelki« vagy a »kulturális« között; a »Másik« megkülönböztetése és a »Másik kategóriájának« megalkotása mindenképpen egy szociális térben történik, akár biológiai, akár nem biológiai tünnetek is fel a »mátság« kritériumait. Továbbá a biológiai és a nem biológiai közötti argumentáció között állandó »átfolyás« tapasztalható. Lelki vagy kulturális tulajdonságok »hétköznapi« és olykor tudományos magyarázatául is gyakran hallunk biológiai érveket”, olykor pedig biológiai tulajdonságokhoz, fizikai adottságokhoz (mint például a koponya formájának, az agy méretének)⁹ pszichológiai jellegzetességeket társítanak.¹⁰

Ráadásul ezen természeti adottságként meghatározó, a biológiát abszolút hivatkozási pontként használó érvelés azért lesz igazán veszélyes, mert – mint azt György Péter megfogalmazza –, „a kulturális különbségek humanista interpretációja, a párbeszéd vagy vita akkor ér véget, amikor társadalmi különbségek biológiai transzformációjának vagyunk a tanúi, hiszen ha bármilyen mátság pusztán biológiai, akkor a vita el kell, hogy nemuljon. A társadalmi különbségek organikus eltérésekként való megfogalmazása pedig mindig annak áll az érdekében, aki a hegemoniát birtokolja, akinek nem érdeke az együttműködés, aki a biológiai determinizmus tanainak fenntartásával saját politikai hatalmát érvényesíti.”¹¹

Kirsti Bohata e biológiai kiindulású felfogás hatókörét és tudományos megalapozásának folyamatát úgy jellemzi, hogy a felvilágosodás kora utáni Európa, illetve a gyarmatbirodalom tudományos és gyarmati diskurzusának központi szervező gondolatait gyakorlatilag faji, nemi és szexuális alapon megképződő konstrukciók adták, amit segítettek az ekkoriban megszülető és egyre népszerűbb antropológiai tudományok, a fiziológia, a frenológia, a kraniológia. Mindez hierarchiát feltételező etnikai sztereotípiákat hozott létre, amelyek aztán elszakadtak az empirikus tudományoktól. Az antropológiai tudományok által kialakított etnikai sztereotípiák továbbélnek, kialakítva a Másik populáris és irodalmi képeit, s nem hogy csak túlmutatnak a viktoriánus korszakon, hanem gyakran olyan jelölőként élnek tovább, amelyek máig érvényesek.¹²

⁹ GORDON W. ALLPORT: *Az előítélet*. Ford. Csepeli György. Bp., Gondolat, 1977, 180. Ha az agytérfigat és az agyvelő teljesítőképessége összefüggne, a japánok, a polinézek, de még a neandervölgyiek is törvényszerűen és megkérdőjelezhetetlenül okosabbak lennének a fehéreknél.

¹⁰ CSABAI-ERŐS: *I. m.*, 113.

¹¹ GYÖRGY PÉTER: *A Másik teste*. = *Café Babel*, (20)1996, 2., 157–167.

¹² KIRSTI BOHATA: *Postcolonialism revisited. Weiting Wales of English*. Cardiff, University Press of Wales, 2004, 30.

Ennek a biológiai nézetrendszernek talán a legfontosabb halmaza a faji előítélet, amelynek kapcsán Gordon W. Allport világossá teszi, hogy a történelem folyamán annak nem sok köze volt a fajok kérdéséhez, mert a faj fogalma új keletű: nem egészen százötven éves. Mindaddig az előítélet és az üldöztetés teljesen más alapon nyugodott, a zsidók esetében leginkább a vallási kérdések játszottak döntő szerepet, a feketéknél pedig az, hogy gazdasági hasznot húztak belőlük: azaz itt is csak a magyarázat öltött faji köntöst. (Az előítélet kialakulása más, pszichés síkon is zajlik, de annyiban egészen biztosan igaza van Allportnak, hogy a gazdasági motivációk sem elhanyagolhatók.) A faj fogalma minden bizonnyal azért lett olyan népszerű, mert mióta a vallások elvesztették térítőszerepüket, nem nagyon maradt csoporthovatartozást kijelölő funkciójuk.¹³ „Ezen felül a „faj meghatározásának egyszerűsége azonnali és jól látható jelkulcsot adott az emberek kezébe, melynek révén úgy vélték, hogy ki lehet jelölni a gyűlölet áldozatait. A faji kisebbségség üres képzete pedig látszólag cáfolhatatlanul igazolni tudta az előítételeket. Végleges érvényű bélyeget láttatva, ez a képzet megkímélte az embereket attól, hogy alaposabban elmélyedjenek a csoportok közötti viszonyok bonyolult gazdasági, kulturális, politikai és pszichológiai tényezőinek vizsgálatában.”¹⁴

Az antiliberális mozgalmak megerősödése és a vulgarizált szociáldarwinizmus teremtett keretet a modern fajelméletek megalapozásához:¹⁵ híveik az az evolúció törvényeit, a versengés és az életképességen alapuló természetes szelekció jelenségeit biológiailag meghatározott emberi csoportokra is érvényesnek gondolják, másfelől az angol természettudóst követve az emberekre vonatkoztatva egymástól elkülönült változatokban vagy fajokban gondolkodnak: elragadja őket az az elképzelés, hogy a tiszta fajok a legtökéletesebbek. A fajelmélet megalapozó képviselői közül a legismertebb talán Gobineau, aki *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–1855) című háromkötetes művével¹⁶ nagy hatást tett az európai, s főként a német filozófiai gondolkodásra. Utóbbira legfőképp azért, mert az árja faj magassabbrendűségét hirdette (az indoeurópai nyelvet beszélők csoportját, különös te-

¹³ Jay Geller A nemzetfogalom (egy történelmileg, területileg, és homogén módon *megtestesült ethnos*) kialakulásával lett aktuális a „zsidókérdés”: ti. hogy miképpen és mivel lehet azonosítani az idegen testet, a Judentumot (Fremdkörper), ha nem introjekció és abjekció útján. Ez a kérdés az asszimilációs kérdésen belül alakult ki: mikor és milyen feltétellel válhatnak a zsidók teljes jogú állampolgárrá az államként meghatározott politikai értelemben vett nemzettesten belül. A zsidókat ekkor már nem annyira vallási szokásaik és hitük alapján azonosították, és már nem annyira az istengyilkosságot vagy a kiválasztottságtudatot tekintették fontosnak, hanem a Judentumhoz képesti viszonyukat: a zsidó testek estek megítélés és pozicionálás alá. A szemita testet szembe állították az árjával, mint azt Adolf Jellinek is észrevette 1865 körül (s megjósolta, hogy a zsidókat újra a gettóba száműzik majd), amikor egyébként Bécsben nagyjából teljesen lezajlott az állampolgári értelemben vett emancipáció, s a veszélynek közvetlenül éppen nem voltak magától értetődő jelei. Vö. Jay Geller: *The Other Jewish Question. Identifying the Jew and Making Sense of Modernity*. New York, Fordham University Press, 2011, 6.

¹⁴ GORDON W. ALLPORT: *I. m.*, 22.

¹⁵ CSABAI – ERŐS: *I. m.*, 97.

¹⁶ ARTHUR DE GOBINEAU: *Œuvres I.*, Paris, Éd. Gallimard, 1983, 135–1471.

kintettel köztük is az északi népekre). Az emberi fajok egyenlőtlenségét leginkább a keverék népek alacsonyabbrendűsége mutatja, akiknek fajkeveredése rendkívül káros jelenség. Vagyis, mint Claude Lévi-Strauss is utal rá, Gobineau a fajok közötti egyenlőtlenséget minőséginek tekinti, nem mennyiséginek, az egyes fajok bizonyos adottságait tekintve különböznek, s pedig nem abszolút értékükben. Az elkorcsosulás tehát a fajok közötti kereszteződésből ered, nem pedig az egyes fajok egymáshoz viszonyított helyzetéből egy közös értékskálán. Gobineau ráadásul pesszimista az emberiség jövőjének tekintetében is: hiszen úgy látja, mivel az emberiségen belül a vérkeveredés amúgy fajoktól függetlenül növekszik, ezért az emberiség előbb-utóbb degenerálódásra ítéltetett.¹⁷ Az ő árja-gondolatát az angol Houston Stewart Chamberlain vitte tovább a *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* című, a pángermán eszmét megfogalmazó könyvében (1899),¹⁸ amelyben – azon túl, hogy hangsúlyozta a teutonok történelmi jelentőségét – az emberek faji hierarchiába rendezését, s a tiszták kitenyésztését szorgalmazta. Megemlíthetjük itt még a faji közös tudattalan elméletét kidolgozó Le Bon, Hitler egyik kedvenc szerzőjét, aki szerint a múlt, a holtak képviselte faji lélek beépül az az idegrendszer anatómiai struktúráiba,¹⁹ vagy Cuvier *Le règne animal* (1817, 1829–1830),²⁰ Robert Knox *The Races of Men* (1850),²¹ illetve Haeckel *A természet és az ember*,²² című opusait. Fajelméletnek nevezhető Cesare Lombroso *L'uomo delinquente* (1876)²³ című fiziognómiai könyve is, amely az úgynevezett alacsonyabb rendű emberek (például cigányok) elfajzottsága mellett érvel, megerősítve ezáltal azok a nézeteket, amelyek a bűnüldöző szerveknek a könnyebb eljáráshoz, valójában azonban bizonyítás nélküli vádaskodáshoz szolgálatat érveket. Himmler az ő cigányképére – miszerint a „kevert vérű” cigányok a leginkább hajlamosak a bűnözésre – támaszkodva harcol a cigányveszedelem ellen” (*Bekämpfung der Zigeunerplage*), s bízta meg Franz Rittert biológiai kutatásainak elvégzésére, aki a kevert vérű cigányok munkatáborokba való zárásával igyekszik gátat szabni a nemkívánatos további szaporodásnak.

Claude Lévi-Strauss a fajelméletekkel kapcsolatban rámutat a korai antropológia megkérdőjelezhetetlen hibáira is, miszerint az is hajlamos volt keverni a tisztán biológiai faj értelmében vett faj fogalmát az emberi civilizációk társadalmi

¹⁷ CLAUDE LÉVI-STRAUSS: *I. m.*, 10.

¹⁸ HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN: *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, VI. Aufl. München, Bruckmann, 1899.

¹⁹ GUSTAVE LE BON: *A tömegek lélektana*. Budapest, Franklin Társulat, 1913. Vö. még: CSABAI – ERŐS: *I. m.*, 97.

²⁰ GEORGES CUVIER: *Le règne animal distribué d'après son organisation, pour servir de base à l'histoire naturelle des animaux et d'introduction à l'anatomie comparée*. Paris, Déterville, 1817.

²¹ ROBERT KNOX: *The races of men: a philosophical enquiry into the influence of race over the destinies of nations*. London, H. Renshaw, 1850.

²² ERNST HAECKEL: *A természet és az ember*. Ford. Fodor Zoltán. Budapest, Dick Manó, 1922.

²³ CESARE LOMBROSO: *L'uomo delinquente*. Torino, Fratelli Bocca, Giugno, 1876.

és szellemi teljesítményeivel (itt jegyezzük meg egyébként, hogy például Haec-kel fajelméletének fundamentumát például ez a tévedés okozza): hiszen Ázsia és Európa, Afrika vagy Amerika kulturális teljesítményéhez nem járul hozzá, hogy milyen rasszú ember hozza létre, „nem (...) a fekete, sárga vagy a fiziológiai felépítésében rejlő különböző képességeknek” köszönhető, sokkal inkább a földrajzi, történelmi és társadalmi körülményeknek.²⁴ Nem a fajok egyenlőtlenek, hanem a civilizácók, értve mindezt térben és időben egyaránt.

Bár a „klasszikus tudományos rasszizmus” – legalábbis a kormányzati politika szintjén – az európai kultúrában érvénytelenítődött, ennek egy lényegesen enyhébb formája, a kulturális rasszizmus vagy neorasszizmus továbbélni látszik, mely nem univerzalizáló, hanem partikularizáló, nem hierarchizáló, hanem differenciáló: s miközben a Másik kulturális értékeit elismeri, fizikai távoltagezését (például az etnikai közösségek helyben tartását) szorgalmazza.²⁵ A multikulturalitás sem valódi interszubbektivitás, hanem egyfajta metarasszizmus. Ennek kritériumaként jelölhető ki Žižek elméletének kulcsfogalma, az élvezet, a jouissance, amely a valódi interszubbektivitás lényegét adja, enélkül pedig a Másikkal való találkozás autentikussága elképzelhetetlen: márpedig a multikulturalizmus nélkülözni látszik ezt az aspektust, s a Másiknak csak a felszíni, kulturális-folklor értékeit ismeri el (zene, konyha), míg mélyebb megértésre nem törekedik. Valójában a rasszizmusnak tehát csak egy új, rejtettebb verziója: „Ezért még arra is készíthetünk érzetünk, hogy a »multikulturalizmus« fogalmát a »multirasszizmus«-ra cseréljük: a multikulturalizmus megszünteti a Másik traumatikus lényegét, steril folklorista entitássá csökkentve azt.”²⁶ Ez a folklorisztikus érdeklődés gyakran voltaképpen egyfajta egzotizmuskedvelés, amelyet Edward W. Said a keleti népekre vonatkoztatva orientalizmusnak nevez, s egy olyan gondolatrendszernek tart, amely Ernest Renan működésétől egészen napjainkig jelen van Európa és az Egyesült Államok mindennapi szellemi életét meghatározó irányzatok között, mégha eltérő mértékben is (mondjuk úgy, az enyhébb formáit nevezhetjük multikulturalizmusnak). Lényege épp ez a mélyebb megértést nélkülöző attitűd a Kelettel mint életformával szemben, s mely hozzáállás „a »létező« Kelettel való megfeleltetések ellenére, azon túlmutatva, illetve azok esetleges hiányában” születik, mégpedig úgy, hogy abban megmutatkoznak, sőt megerősítést nyernek a hatalmi viszonyok is.”²⁷

Az európai kultúra leglényegibb összetevője ez a nem-európai népekkel és civilizációkkal szemben megjelenő fensőbbrendű európaiságtudat, amely az ori-

²⁴ LÉVI-STRAUSS: *I. m.*, 12.

²⁵ TAGUIEFF, P.-E.: *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris, Éditions La Découverte, 1988, idézi: CSABAI – ERŐS, 123.

²⁶ SLAVOJ ŽIŽEK: Az inherens törvényszegés avagy a hatalom obszcenitása. = *Thalassa* (8) 1997, 1: 116–130.

²⁷ EDWARD W. SAID: *I. m.*, 16.

entalizmus stratégiáját mindig úgy alakítja, mindig aszerint cserélgeti az információ szűrőt, hogy a nyugati ember legyen helyzeti előnyben. „A tudós, a kutató, a misszionárius, a kalmár vagy a katona azért volt jelen és foglalkozott a Kelettel, mert ezt anélkül tehetta, hogy a Keletnek ebbe a legcsekélyebb beleszólása is lett volna.”²⁸

MIÉRT IDEGEN A MÁSIK TESTE?

Zygmunt Bauman – úgyszintén a XIX–XX. század antiszemitizmusára vonatkoztatva – az önmagára hivatkozás és önérvényesítésre törvő érdekekre vezeti vissza a jelenséget, illetve azt, hogy hitvallói számára félelmeiket és valamilyen elvont fogalom iránti rosszállásukat megnyugtatóbbnak bizonyult megtestesíteni, s ezt a konkrét, fizikailag megfogható tárgyat, a Másik testét gyűlölettel illetni.²⁹ (Ezért is olyan rugalmas, egyetemes, téren és időn kívüli az antiszemitizmus, ezért képes annyi különböző érdeket képviselni, s „pont azért hangolható rá annyi helyi problémára, mert egyikkel sem áll oksági kapcsolatban.”³⁰ A zsidóból képzeletbeli figurát hoz létre, amelyhez folyton passzítani igyekeznek a különféle, olykor össze nem ilő kérdésekkel, s így az alak is következetlenné válik. „A zsidó az élők szemében halott ember, a bennszülöttek szemében idegen és csavargó, a szegények és kizsákmányoltak szemében milliomos, a hazafiak szemében hazátlan.”)³¹ Más elképzelések ennél jóval pszichologizálóbak, s – bár

²⁸ EDWARD W. SAID: *I. m.*, 20.

²⁹ ZYGMUNT BAUMAN: *A modernitás és a holokauszt*. Budapest, Új Mandátum, 2001, 69–70.

³⁰ BAUMAN: 70., 77. A gazdag zsidó (bankár) jelölő megjelenését Bauman a modernitáshoz köti, mely korszak társadalmi változásai éppen negatív hatással voltak a zsidók mindennapi életkondícióira: a modernitásellenes energiák számára a gazdag zsidók természetes villámhárítóul szolgáltak: „Azt a helyzetet jelenítették meg, amikor a pénz roppant hatalmának a társadalmi megvetéssel, az erkölcsi elítéléssel és az esztétikai undorral kell szembenéznie.” Ehhez jó fogódzó volt a zsidó. „Bárcsak össze lehetne kötni a zsidót! Akkor rá lehetne emerre is fogni, hogy idegen, természetellenes, ellenséges, veszedelmes, és erkölcsileg visszataszító. Ennek a kapcsolatnak pedig könnyű volt nyomára bukkanni. Amikor még a zsidók gettóikban éltek, a pénz hatalma csak a margón kívül érvényesült, és (úgy is, mint *uzsorát*) hivatalos megvetés övezte. Akkor került az élet középpontjába, és tett szert (úgy is, mint *tőke*) tekintélyre és megbecsülésre, amikor a zsidók egyszer csak már a belvárosok utcáin is fölbukkantak.”

A zsidók évszázadokon keresztül páriák voltak, kirekesztettségüket ruhájukon is láthatóvá kellett tenniük, bárki lenézhetette őket. Most úgy öltöznek, mint bárki más, legfeljebb társadalmi hovatartozás alapján mások, ami nem kasztrendszerre utal: társadalmi befolyásra és presztízszre tesznek szert, mégpedig nem a rang, származás, hanem a szellemiek és a pénz révén. Baumann kiemelése: „A zsidók sorsa tehát töményen jelenítette meg a társadalmi fölbolydulás baljóslatúvá válását, és élénken, felkavaróan emlékeztetett a régi bizonyosságok pusztulására.” Innentől kedve nem a zsidó jogok kerültek a középpontba, hanem a zsidó mint emberi lény, annak a kérdése, miben áll benső lényege; s ez a kérdés még csak nem is az egyenlők oppozíciójaként kerül színre, hanem egy biológiaiilag meghatározott etnorasszista hierarchiában. 76.

³¹ LÉO PINSKER 1882, idézi WALTER LAQUEUR: *A History of Zionism*. London, Weidenfeld & Nicolson, 1972, 188., BAUMAN, 70.

mind más-más folyamatot feltételezve mögötte – a tudatalattiból származtatják azokat az indulatokat, amelyek felszínre törve a Másik gyökeres elutasításaként, sőt, olykor testi és mentális épségének veszélyeztetéseként törnek a felszínre. Néhány ilyen elképzelést vázolunk fel – némelyikük ugyan közvetlenül csak egy-egy bizonyos típusú Másikat támadó magatartás, attitűd megmagyarázását tűzi ki célul, a főbb vonásokat tekintve mégis általánosíthatók. Reich a *Mass Psychology of Fascism*-ban a náci antiszemitizmust szexuális elfojtással, és annak következményeivel, miszticizmussal, irracionalizmussal, agresszióval, és az autoritásigénnyel hozza össze,³² s szerinte az az elfojtás közben felgyülemlett indulataikat vetíti ki a Másikra. Daniel Sibony szerint a rasszizmus az identitás elvesztésének félelméből eredő gyűlölet, amely a Másikat származása szerint konstruálja meg, így létrehozva a másik faj, az „eredendő gonosz” mítoszát.³³

Slavoj Žižek két, a Másikhoz való viszonyulásról szóló tanulmányának kulcsfogalma a lacani jouissance [élvezet, gyönyör]. A rasszizmusban az ezen túllépő sajátos többlet és hiány érvényesül, a plus-de-jouir (két, egymásnak homlokegyenest ellentmondó jelentése: „többletélvezet” és „nincs több élvezet”), amely az öröm feletti élvezetadagot éppen az öröm ellentétével, a fájdalommal azonosítja, amelynek hangja kifejezése, a sírás – mintegy mágikus, önmagunk felé visszafordításként – élvezetet nyújt. (Hasonlóan, mint a szerelmét elvesztő költő versei, hiszen azok is efféle „sírás”-megnyilvánulásokként értékelhetők: „A költészet – azaz egy sajátos költői jouissance – akkor jelenik meg, amikor *ennek a veszteségnek a szimbolikus artikulációja az efölötti élvezet forrásává válik.*”) Žižek részéről az élvezet traumatikus lényegéhez való elementáris viszony megmutatása a rasszizmus hagyományos pszichoanalitikai megközelítését hivatott felülírni, amely szerinte „álkonkrét” speciális klinikai fogalmakat használ (paranoia, kényszermegszállottság). Az élvezeti aspektus jelenlétének felismerése vezet el a szerzőt a „gonosz banalitása”-tétel bírálatáig is, amellyel Hannah Arendt próbálta interpretálni Eichmann ügyét. A német teoretikus szerint ugyanis a holokausztot levezető SS-parancsnok egyszerű mintahivatalnok volt, aki morális fenntartások nélkül, „a Rend tiszta, »unalmasan« szimbolikus formáját” követve végrehajtotta a parancsokat, s egyszerűen nem is vett tudomást a borzalmakról, azokban nem talált semmiféle kielégülést. Žižek szerint itt egy *szimbolikus* bürokratikus logikáról beszélhetünk csupán, amely kiegészítendő még azzal, hogy a távolságtartás csakis a kielégülés, a mítoszok imaginárius színtere felől vehető tekintetbe, a *realitás*, a tett szintjén viszont – a tömeggyilkosságokra, a testek feldarabolására, megkínzására vonatkozóan – a perverz (szadisztikus) jouissance valóságát kell felvetnünk (sőt, szerinte a bürokratizálás is egyfajta többletélvezetet nyújt).³⁴

³² WILHELM REICH: *Mass Psychology of Fascism*. New York, Simon und Schuster, 1970, 77–78.

³³ DANIEL SIBONY: *Le racisme ou la haine identitaire*. Paris, Christian Bourgeois Éditeur, 1997.

³⁴ SLAVOJ ŽIŽEK: Szeressem felebarátomat? Köszönöm, nem! = *Apertúra*, 2006. ősz, <http://apertura.hu/2006/osz/zizek>

AZ ABJEKT

A főként testi valójában élénk álló – vagy legalábbis ekként percipált Másik – egyfelől elutasítást, idegenkedést, netalán undort, másfelől szorongást, félelmet generál, abjektként hat ránk. Az abjekt és az abjektizáció eredetileg Julia Kristeva fogalma, aki egy interjúban így fogalmaz: „Az abjekt az, amitől undorodsz (...) egy nagyon erős érzés, amely egyszerre szomatikus és szimbolikus. Mindenekelőtt valamilyen külső, magunktól eltávolítandó rossz elleni reakcióról van szó, de ezzel a rosszal kapcsolatban az az érzésünk, hogy megmételyez bennünket.”³⁵ Az abjekt³⁶ a tisztátalan (piszok, kosz, hulladék, valamilyen étel, esetleg a holttest), s az általa kiváltott hányás, az émelygés, a görcsös rángás megvéd, eltávolít tőle; az abjektált test pedig lehet piszkos, ápolatlan, fogyatékos, továbbá – valamely kulturális diskurzusban – egy adott népcsoport, etnikum tagja, netalán homoszexuális, vagy egyszerűen csak nő. Meghatározhatatlan tehát, de az bizonyos, hogy megrengeti az identitást, és megzavarja kulturális fogalmainkat. Az abjekcióban a lét intenzív és homályos lázadását fedezhetjük fel valami fenyegető, szorongást keltő ellen, ami egyszerre támad kívülről és belülről, feloldja a határt szubjektum és objektum között, s a lehetséges, a tolerálható, az elgondolható közelében helyezkedik el – mellette, mégis feldolgozhatatlanul, idegenül. Nem a tisztaság vagy az egészség hiánya teremti meg tehát az abjektet, hanem az, hogy megzavarja az identitást, a szisztémát, felborít egy rendet, az, hogy nem tartja tiszteltben a határokat, a helyeket, a szabályokat.³⁷ De ez fordítva is igaz: az identitás és az egészséges, tiszta belső szelf (látszólagos, illúzórikus) megtartásában, határainak kijelölésében segítség lehet az abjektre való rámutatás, s ekképpen a magunkról való leválasztás érzése. Ez egy dinamikus, ide-oda ható folyamat, voltaképpen a *belső* másik kivetítése, az énben megbújó, fenyegetőnek érzékelt másságnak – annak, ami nem felel meg az egészségről való elképzelésünknek – tudattalan rávetítése az abjektált testre és identitásra.³⁸ A fizikai vagy erkölcsi értelemben vett betegséggel való fenyegetettség ilyenkor a nyilvános térben is kimondásra talál:

³⁵ Interjú Julia Kristevával. In: ELAINE HOFFMAN BARUCH – LUCIENNE J. SERRANO (eds.): *Women analyze women: In France, England, and the United States*. New York, New York University Press, 1988, 129–148.

³⁶ Az abjekcióról ld.: JULIA KRISTEVA: *Pouvoirs de l'horreur*. Paris, Seuil, 1980. Részlet magyarul: JULIA KRISTEVA: Bevezetés a megalázottsághoz. Ford. Kiss Ágnes. = *Café Babel*, 20., 1996, 169–84.

³⁷ Az irodalomra vonatkoztatva Kristeva Dosztojevszkij, Proust, Joyce, Céline, Artaud szövegeire hivatkozik. „A különféle irodalmi szövegek más abjekt típusokat állítanak élénk, amelyek természetesen más-más pszichés szerkezeteket feltételeznek. A kifejezés mikéntje is eltérő (a szövegek más-más narratív és szintaktikai szerkezetűek, más a prozódiajuk stb). A szerzők szerint tehát különbözőképpen jelenik meg az abjekt, amikor nem csupán a kissé elliptikus nyelvi változatokon keresztül tükröződik. (...) a modern irodalom számtalan változata mint a lehetlen, a-szubjektív, illetve a non-objektív lehetséges nyelve lehetőséget teremt az abjekció szublimálására. Így töltheti be a hajdani szent szerepét a szubjektív és társadalmi identitás határán. Ám a szublimáció nincs felszentelve. Bűnös.” JULIA KRISTEVA: *I. m.*

³⁸ CSABAI – ERŐS: *I. m.*, 129.

ilyen például a piszkosként, taszítóként leírt, és egyébként is marginalizált Másik fantáziált betegségeivel való fenyegetés, például a zsidók járvány- és nemi betegség (szifilisz)hordozó voltáról, vagy amikor a homoszexuális vagy a transznemű embereket betegként bélyegzik meg, méghozzá (például kiskorúakra) veszélyes szexualitással ruházva fel őket, mintha szexuális irányultságuk vagy identitásuk áttekeredhetne az egyik félről a másikra. Jay Geller szerint a *Judentum* – a zsidóság kollektív egésze – többek között ekként, a jövőben katasztrófával fenyegető és örökletes szifilisz segítségével határozottatott meg,³⁹ s ez egészen korunkig kihatott, hiszen jelen volt a XX. század első harmadának két legnagyobb hatású zsidóellenes művében (Arthur Dinter: *Sin against the Blood*, Hitler: *Mein Kampf*).

Ezen írások szerint a zsidók tényleges és erkölcsi piszkosságukkal, pestisszagukkal, jellegzetes betegségeik révén (szifilisz), az értelmi fogyatékosok pedig genetikusban bemocskolják a német nemzet – a nemzet testének – tisztaságát, ezért kell tisztogatást (Sauberung: deportálás, azaz eltávolítás, fertőtlenítő zuhannyal való elgázosítás, „a „degeneráltak” sterilizálása”) végezni. A zsidókat az antiszemita propagandában Tacitustól Hitlerig⁴⁰ élősködőkként – tetvek, férgek, rovarok, pókok, patkányok – metaforizálják, és féregirtást követelnek. Sőt, mi több, Alan Dundes azt a nagyon groteszk „higiéniai” eljárást idézi fel „irodalmiasított metaforaként”, amikor a koncentrációs táborokban a zsidó húst *szappanná* alakítják.⁴¹

Ami pedig a zsidók bűdösségének hiedelmét illeti, a foetor judaicus mint elképzelés az abjekt mivolt egyik megnyilvánulásaként a járványt terjesztő, tisztátalan, ezért kirekesztendő beteg egyik erős szimptomája. A Shakespeare-kori angol íróknál bőségesen előforduló motívum a foetor judaicus,⁴² s ez a meggyőződés tovább élt egészen a XIX–XX. századig – főként Németországban – számos, „szaglásantropológiával” foglalkozó antiszemita, áltudományos írásban.⁴³ állításuk szerint a zsidók fajuk természeténél fogva sajátos, rossz szagot árasztanak. S ugyanígy, egy, a fajok szagával foglalkozó francia antropológus szerint a zsidók mirigyei „számunkra elviselhetetlen izzadságszagot választanak ki”.⁴⁴

Két példa arra, amikor a politikai gyűlölet és félelem torzítja el, betegíti meg és abjektizálja a Másikat, ezúttal Tormay Cécile-től. Rokona, a tényleg nyúlászajjal és farkastorokkal született, de súlyos esztétikai vagy nagyon komoly beszédproblémákkal felnőttkorában már nem küzdő⁴⁵ Károlyi Mihály így lesz nála „degenerált” –, aki képtelen megbocsátani Tiszának, és a „nyomorék irigy gyűlöletét” érzi

³⁹ GELLER: *I. m.*, 3.

⁴⁰ HERMANN IMRE: *Az antiszemitizmus lélektana*. Budapest, Cserépfalvi, 1990, CSABAI – ERŐS, 118.

⁴¹ Vö. ALAN DUNDES: *I. m.*, 92–119. Idézi még: ANDREI OIȘTEANU: *I. m.*, 70.

⁴² Vö. pl. JAMES SHAPIRO: *Shakespeare and the Jews*. New York, Columbia University Press, 1996.

⁴³ GUSTAV JAEGER (1880), HANS F. K. GÜNTHER (1922)

⁴⁴ DR. GEORGES MONTADON: *Comment reconnaître et expliquer le Juif?* Paris, Nouvelles Éditions Françaises, 1940, 26., idézi még: ANDREI OIȘTEANU: *I. m.*, 69.

⁴⁵ Az addig valóban nehezen beszélő Károlyi Mihály szájpadlását tizenégyéves korában megműtötték, majd beszédórát kellett vennie: „A rendszeres gyakorlás eredménnyel járt, bár hangjának

iránta, mivel az „ősnemesi”, vagyis tiszta származású, „tehetséges, erős, tiszta, egészséges”, „talpig férfi és hatalmas és uralkodó”. Máshol Tormay – biztos, ami biztos alapon – egyszerre zsidóként és cigányként is azonosítja be a vonaton az Internacionálét játszó hegedűs származását („zsidócigány”), kondenzálva fiktív szereplőjében az abjektség összes lehetséges jellemzőjét: keze „mocskos, fekete”, szeme véres, egyik orrcimpája hiányzik, s ezt a szörnyű, „lueszes” (azaz szifilisz-es) arcú férfit „nehéz bűz” lengi körül.⁴⁶

MIMIKRI

A kolonialista mimikri egyik legfontosabb és legillusztratívabb példatextusa a Robinson Crusoe,⁴⁷ amelyben a főszereplő az általa megmentett fekete bőrű bennszülöttet mintegy kolonizálja: elnevezi, angolul tanítja, igyekszik neki átadni a keresztény hitet, számos dolgot megmutat neki a „civilizált” szokásokból; s bár alig ismerünk meg valamit Péntek saját személyiségéből, az egyértelmű, hogy saját identitását áthatja ragaszkodása Robinsonhoz. Péntek átalakulása a mimikrit példázza, hiszen utánozza a „gyarmatosítót” és az általa képviselt civilizációt, de pszichéjében, szubjektumában nyilván nem teljes azonosulás megy végbe. A mimikri fogalmának megalkotója, Homi K. Bhabha⁴⁸ Lacan camouflage-konceptióját veszi át, a mimikri hatása az álcázás. Nem a háttérrel való harmonizálásról van szó, hanem arról, hogy foltossá válunk egy foltos háttér előtt – éppen úgy, ahogy az álcázás az emberi hadviselésben működik. Edward Said úgy írja le a koloniális diskurzust, mint a dominációra jellemző szinkronikus és panoptikus látás (az azonosságra való igény, a pangás) és a történelem diakrón volta (változás, különbség) közötti feszültséget: a mimikri egy ironikus kompromisszum. Samuel Weber meghatározása szerint pedig a koloniális mimikri a vágy a megreformált, felismerhető Másik után, amelyik ugyanakkor a különbözőség szubjektuma is, majdnem ugyanaz, és mégis más (majdnem fehérnek lenni, de mégsem ugyanannak). A mimikri diskurzusa az ambivalencia körül szerveződik, s hogy hatásos legyen, folytonosan létre kell hoznia saját elcsúszását, többletét, eltérését. A koloniális diskurzus, amely tiltásokból áll, egy olyan diskurzus, amely annak kereszteződésében található, ami tudott és megengedhető, és ami ugyan tudott, de rejtve kell maradnia; egy határok között használt diskurzus, de egyúttal olyan is, amely a szabályok ellenében hat. A koloniális diskurzus ezen „nem megfelelő”, „oda nem illő” (inappropriate) jelölői különbséget hoznak létre egy angol és egy

furcsa, fémes csengése maradt, és lassan gyenge egészsége, szervezete is megerősödött.” HAJDU TIBOR: *Károlyi Mihály*. Budapest, Kossuth, 1978, 17–18.

⁴⁶ TORMAY CÉCILE: *Bujdosó könyv*. Budapest, Rózsavölgyi, 1920–1922, II. 41.

⁴⁷ ABDENNEBI BEN BEYA: *Mimicry, Ambivalence, and Hybridity*. 1998. <http://postcolonialstudies.emo-y.edu/mimicry-ambivalence-and-hybridity/>

⁴⁸ Vö. HOMI K. BHABHA: *Location of Culture*. New York, Routledge, 1994, 85–92.

anglicizált személy között; ismétléseken keresztül megvalósuló sztereotípiákat, amely aztán különbséggé válnak; így jönnek létre végül a hagyományos és kulturális normák és osztályozás segítségével megalkotott diszkriminációs identitások, a majomszerű fekete, a hazug ázsiai stb.

Gibson ezen ismétlési mechanizmust egy újabb fázis, az ún. neokonializmus szemléletének is tulajdonítja, amely a képmások, az alteregók (doubles) világát teremti meg, egy egész ismétlési apparátust hoz létre (triók, sorozatok, szériák); ezek mindegyike a különbségnélküliség megsokszorozódását szolgálja, ami már a dekolonializációra utal, de úgy, hogy közben az egészet szükségszerűen kiüresíti. A kapcsolati függés, a leszármazás mindazonáltal annyira érvényesül benne, hogy a posztkolonializmus továbbra is egy olyan kategória marad, amelynek több köze van az „Európa mint anya” fantáziához, mint a függetlenséghez.⁴⁹ Ez a vád Bhabha elképzelésére is épít, miszerint a kolonizált idegen test az „anyaország” testéhez képest mindig hallucinatorikusan van felépítve: nem anya-gyermek, hanem anya-fattyú viszony van köztük, egy olyan viszony, amely a self (önmagaság) és a mása, alteregója (double), vagyis az anyakultúra és az idegen kultúrák közötti különbségre épít.

Ez azért is érdekes, mert a feminista irodalomkritikának viszont saját válasza a nőknek a Másik státuszába való utalására a mimikri. Luce Irigaray szerint⁵⁰ minden vágyreprezentációnak a férfimodellhez kell alkalmazkodnia, s ezért a nőnek – a logosz rendszerének tagja lévén – a szexuális különbözőséget az a priori Önazonos függvényeként kell értelmeznie.

Először is, saját kiindulási pontját – legalábbis direkt értelemben – el kell távolítania a testtől, s ide, a logosz hatalmát képviselő diskurzusba (par excellence ilyen a filozófiai diskurzus) áttenni: annak elveit vizsgálnia, hogy működési mechanizmusát felismerve megzavarhassa azt. „A filozófiai *logosz* uralma onnan ered, hogy minden »másikat« alávet az Önazonos ökonómiájának, félrevezeti, eltévelyíti, aláveti az Önazonosban.”

Ennek legpregnansabban jelenlévő formája éppen a nemek különbözőségének eltörlése egy „hímnemű” »szubjektum« önreprezentatív megjelenési formáiban”. A nőnek azonban nincs sok választása, egy sajátos diszkurzív működési módot, a mimikrit kell követnie, vagyis nem direkt módon elutasítani a helyzetet (az a férfiként való megszólalás igényét jelentené ismét, vagyis visszatérne a szexuális indifferenciához): „ha egy nő mimikrit játszik, ezzel tulajdonképpen kísérletet tesz arra, hogy meglegye azt a helyet, ahol kizsákmányoltként van jelen a disz-

⁴⁹ Vö. William Gibson *Neurománc* című művével kapcsolatban DANIEL PUNTER: *Postcolonial Imagings, Fiction of a new world order*. Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield. 2000.

⁵⁰ LUCE IRIGARAY: A diszkurzus hatalma. A nőiség alárendeltsége. Beszélgetés.

Ford. Miklós Barbara. In: BÓKAY ANTAL – VILCSEK BÉLA – SZAMOSI GERTRUD – SÁRI LÁSZLÓ (Szerk.): *A posztmodern tudomány kialakulása*. Budapest, Osiris, 2002, 483–490.

kurzus által, és ezt anélkül teszi, hogy hagyná magát alávetettként értelmezni. Ezzel újra alárendeli magát – úgy, mint az „anyagi”, az „érezékelhető” oldalán található létező – „gondolatoknak”, mégpedig saját magával kapcsolatos gondolatainak, melyeket a „férfi”-logikában – és az által – fejt ki, de azért, hogy „megjelenítse”, visszanyerje a játékos ismétlődések segítségével azt, amit elrejtendőnek gondoltak, hogy a nőiség működhet a nyelvben”. Erre pedig remek az erre az önazonossági elvre épülő eljárásként használt analógia, a hasonlat, a szimmetria, a dichotomikus ellentétek stb.

A nőknek nem azt a kérdést kell feltenniük, „mi a nő?”, hanem ismételniük és értelmezniük kell azt a módot, amelynek révén a nőiség a diszkurzusban hiányként, hibaként, a szubjektum negatív képeként és utánzataként határozódik meg, és jelezniük kell, hogy egy ilyen logika szempontjából *zavart keltő felesleg* csak a női oldalon lehetséges. Ez a felesleg alakítja ki aztán a „női stílust”, női írásmódot, amely nem a látást tünteti ki elsősorban, hanem a taktilis érzeteket: minden nyelvi alak taktilis eredetéhez vezet vissza, azaz érintkezésbe lép saját magával, anélkül, hogy egységet hozna létre vagy maga beépülne ebbe az egységbe. Ebben a stílusban az a fajta egymásmellettség érvényesül, amely állandóan mozgásban van, s nem áll meg az önazonosság egyetlen formájánál sem: egymáshoz végtele-nül finoman sűrűlő, de nem érintkező felületek dinamikája hozza létre. Lehetetlenné teszi a lineáris olvasatot, mert nincsen benne semmi tartósan megszilárdult, legyen szó formákról, alakzatokról, gondolatokról, fogalmakról.

HIBRIDITÁS

A mimikri elvéhez járul még a hibriditás gondolata is, a posztkolonializmus elméletének egyik meghatározó fogalma, amely kizárja az esszencializáló elméletek tisztaságra épülő terminusait. Homi K. Bhabha⁵¹ megpróbálta felfedni a kolonizáló diskurzus belső ellentmondásait, hogy megmutassa a gyarmatosító ambivalenciáját a kolonizált Másokhoz való pozíciójában, s amely legvilágosabban a koloniális szövegekben – többek között az olyan „gyarmatbirodalmi” szerzőknél, mint Rider Haggard, Rudyard Kipling és E. M. Forster – látszik: náluk ugyanis Bhabha a belső ellenállás okozta zavarra és ürességre figyel fel, résekre, amelyek a folytonosságihiányos történet, elidegenedett szöveg jeleiként mutatkoznak meg A faj, a szexualitás, az erőszak, a kulturális vagy akár éghajlati különbségek „uncanny” (szörnyű, kellemetlen, Unheimlich) erői segítségével a tekintélyen alapuló reprezentációk zavarát jelzik, amely a hibriditás kevert és repedésekkel tarkított szövegeiben fedezhetők fel. Mint mondja, Naipul mimikus emberei a másság engedélyezett verziói, s mint ilyenek, a koloniális vágy metoní-

⁵¹ HOMI K. BHABHA: *Location of Culture*. London, Routledge, 1995, 85–92. Fejezet elérhető: <http://prelectur.stanford.edu/lecturers/bhabha/mimicry.html>

miáját alkotó tárgynak szánták őket, ám végül mint „nem megfelelő”, „oda nem illő” koloniális szubjektumok jelennek meg, s ezáltal részlegesen a gyarmatosító látásmódját is behozzák a képbe. A mimikri ismétlésre törekvő aktusában Bhabha szerint megmarad a nyom, a tisztátalanság, a művi, a már használatosság érzése.

Alfonso de Toro a posztkolonializmus meghatározta hibriditást efféle szövegi (és episztemológiai sajátosságként) is érti, a hibriditás ismeretelméleti kategóriaként a világ rizómaként való elgondolását jelöli meg, azaz kereszteződéseiben, átfogóan, s nem dichotomikus formában kell azt megragadnunk. Ám ő szintén utal rá, a hibriditás testi kategória is: a test, amely a posztkoloniális megközelítés egyik leginkább magától értetődő fogalma, hibridnek tekinthető, mint a tudást létrehozó gépezet, mint emlékezet, mint csatatér, mint olyan hely, amelybe beleíródik a történelem.

S már csak azért is hibrid ebben a vonatkozásban, mert a hibrid- és szörnyetegtestek tekintetében az autoritás, a hatalom dönti el, ki tartozhat egy adott társadalmi, kulturális vagy nemzeti rendbe. Más részről határhelyzete is evidens: a szörnyeteg nem a kizárást képviseli, inkább a még elfogadható határterületén helyezkedik el, ott, ami még megengedett egy társadalomban; vagy éppen a vadság határán; vagy másképp, éppen az a funkciója, hogy kijelölje ezeket a határokat.⁵²

AZ ELNÉMÍTÁS ÉS A TÁRGYASÍTÓ TEKINTET

Žižek Lacantól kölcsönzött jouissance-fogalma kapcsán láttuk már, hogy valódi interszubjektivitás nélkül lehetetlen a tényleges és egyenrangú viszony, az, hogy a Másik tényleges szubjektumként, és ne tárgyasítva álljon előttem. S ha testi viszonyulásról beszélünk, ennek több alapfeltétele van: az egyik a megszólalás, a hang biztosítása, az, hogy a Másik szóhoz jusson, és ne a politikailag domináns fél beszéljen róla és helyette, hogy az alávetett fél nyelve érvényesüljön, s így fogalmazza meg gondolatait, érzéseit, vágyait. A második pedig a két tekintet kölcsönössége, vagyis, hogy a Másikra vetett tekintet ne váljék semmiképp „gyarmatosítóvá”, tárgyasítóvá, dezhumanizálóvá, hogy a Másik egyenrangú s szintén aktív szubjektumként interakcióba kerüljön.

⁵² Alfonso de Toro emellett a hibriditás másik hat kategóriáját különíti el: Egyfelől értelmezhetjük az „átfogó tudományok” teoretikus/metodologikus kategóriájaként; kulturális kategóriaként (egy adott helyen együtt élő etnikai csoportok stratégiájaként, ahol összebékül egymással különbözőség és kulturális pluralitás); mint transzmediális kategória (az autonómiájukat mindazonáltal megőrző különböző jel- és médiarendszerek összefolyása); mint a termelői és szolgáltatói szervezetek különféle rendszereire vonatkozó urbanizációs kategória; a reál- és természettudományokhoz tartozó technológiai kategóriaként; mint episztemológiai kategória (a világ elgondolása rizómaként: azaz kereszteződéseiben, átfogóan, s nem dichotomikus formában). Vö. ALFONSO DE TORO: *Épistémologies: le Maghreb: hybridité, transculturalité, transmedialité, transtextualité, corps, globalisation, diasporisation*. Paris, l'Harmattan, 2009. Az elméleti keret összefoglalása: <http://www.limag.refer.org/Textes/DeToro/Lyonpostcol2005.pdf>

Az elnémitás a hang megvonása, amelyet Said számára Flaubert és egyiptomi szeretőjének viszonya példáz a legszembetűnőbb módon, különösen, hogy az orientalizáló sztereotípiák egyikének, a „keleti nőnek” megszületését is ennek az egyoldalú viszonnak tulajdonítja: „A keletieknek vajmi kevés közük volt például ahhoz a keleti nőkről kialakult, sokáig kísértő sztereotípiához, mely Flaubert és egy egyiptomi kurtizán találkozásából született; a hölgy magáról sohasem beszélt, s úgy tett, mintha nem volnának érzelmei, nem volna jelene. A férfi beszélt helyette; csak és kizárólag a férfin keresztül volt jelen. A férfi külföldi volt, viszonylag tehetős és hímnemű, a dominancia valamennyi olyan történetileg hitelesített ösztetevőjével bírt, melyek nemcsak a Kucsük-Hánem teste feletti uralmat tették lehetővé számára, de azt is, hogy az asszony nevében és helyette nyilatkozzék meg, és olvasóit rávezethesse, milyen tekintetben is volt a nő tipikusan »keleti«.⁵³

Mindenesetre talán a leghíresebb tanulmány e tekintetben Gayatri Chakravorty Spivak *Can the Subaltern Speak?* című tanulmánya, amelyben az indiai posztkolonialista-feminista szerző Deleuze, Foucault újraolvasásával és kritikájával (miszerint képtelenek a Másik mint szubjektum megközelítésére), Derrida segítségével hívásával, illetve egyes marxi fogalmak újraértelmezésével az indiai *sati*, az özvegyek tűzáldozatának, ideológiai elemzéssel, versek, irodalmi részletek szoros elemzésével bemutatja, mennyire félreértették a fehérek ezt a szokást, és saját részükről óhajtották felvázolni a Másikat mint posztkoloniális szubjektumot, nem biztosítva hangot a férjük máglyájánál magukat elégető asszonyoknak. (A „subaltern” fogalmat itt a bennszülött asszonyok, jelen esetben özvegyek, illetve az érinthetetlenek kasztja alkotja – ezzel a filozófus a Másik fogalmának kialakításánál különbséget tesz egyébként a helyi elit több rétege és az ottani alávetettek osztálya között is.) A ritust a britek arra hivatkozva ítélték el, miszerint „a fehér ember ezzel megmenti a barnabőrű nőket a barnabőrű férfiaktól”, amely mondat – különösen, hogy büntett- és nem csupán babonaságszámba ment a szokás – azt bizonyította, hogy nem értik, hogy itt nem egy patriarchális vallási kényszerről, hanem egy másféle szabad akarat és egy másféle életfogalom megnyilvánulásáról van szó. (Spivak Lyotard differend-fogalmát, a két vitában álló diskurzus egymás számára megközelíthetetlenységét, lefordíthatatlanságát is hangsúlyozza ezzel.) A legfőbb problémának Spivak azt tartja, hogy senki szembesült – még az értelmiségi körök sem – a nők hang-tudatának vallomásaival: a Nyugat helyettük beszél, mintha ők maguk nem tudnának beszélni, s ezzel függő helyzetbe vonja őket – a *sati*-regényekben is hasonló a helyzet, az özvegy mint hősnő vagy mint áldozat jelenik meg bennük, tehát nyugati perspektívából és nyugati keretben megalkotott reprezentációkként. (A másik probléma, hogy logocentrikus feltevéseivel egy több szempontból heterogén népeesség kulturális homogeneitását feltételezi.)⁵⁴

⁵³ EDWARD W. SAID: *I. m.*, 17.

⁵⁴ GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK: *Can the Subaltern Speak?* In: CARY NELSON – LARRY GROSSBERG (Eds.): *Marxism and the interpretation of Culture*. Chicago, University of Illinois Press, 1988, 271–313.

Csepeli György úgyszintén Edward Said *Orientalizmus*-könyve alapján beszél a kisebbségek nyilvánosság előtti megjelenítése kapcsán a gyarmatosító tekintetről is, amely lehetővé teszi a negatív értéktartalmak viszonylag akadálytalan attribúcióját ezen csoportokhoz, a többségi csoport megítélésével szemben. A gyarmatosító tekintet a többségnek a kisebbségre vetett tekintete, amely – minthogy kiiktatja, (feltételezett) passzivitásba szorítja a másik felet – megszüri a vizualizált kisebbségi kategóriát mint információforrást. Ebben az aszimmetrikus kapcsolatban a Másik akarától megfosztott, tárgyias szintre szorított lény lesz, az állatokkal, robotokkal egyenrangú, megfosztva minden méltóságától. E tekintet, amennyiben előítéletei illusztrációjává egyszerűsíti le a ténylegesen látottakat, a nézett személyt egy leszűkített színpadi térben fogja fel. Másfelől el is távolítja magától, mintha nem mellette élne, belehelyezi egy távoli, időnkívüli, mitikus térbe. Itt aztán a Másiknak már lehetősége sem nyílik egyénként megmutatkozni, az őt ténylegesen körülvevő társadalmi, történelmi determinációk komplex hálózata kiiktatódik, vagy másképp, egy természeti (biológiai) meghatározottsággá transzformálódik. Innentől kezdve, azaz e transzformáció folytán „semmiféle etikai problémába nem ütközik a többségi lét olyan elképzelése, mely szerint a kisebbség a tisztátalanság, az eredendő oda-nem-illés, a »nem emberi« mivolt szinonimája”.⁵⁵

Ennek a tárgyiasító tekintetnek a legszélsőségebb példája a „realista múzeum” szituációjában történik, hiszen a középkortól a XIX. század végéig a vizualitás, a tekintet elé vetettség különösen nagy szerepet kapott a Másikkal, az Idegennel szembeni viszony kialakításakor: ennek legfontosabb terei a vásárok, templomterek, mutatványosbódék, barakkok, állatkertek, csodakabinetek (mint pl. a bécsi Császári Természettudományi Gyűjteményben helyet kapó Wunderkammer). E helyeken teszik ugyanis közszemlére – együtt a különleges állatokkal – az élő és élettelen, fogyatékos vagy színesbőrű testeket, e „szörnyszülötteket”: sziámi ikreket, törpéket, szakállas nőket, az Elefántembert, a gyermekét szoptató fekete anyát, valamint haláluk után kitömött fekete embereket, üvegekbe tett teratológiai mintákat, szexuálpatológiai esetnek tekintett, anatómiailag hű viaszbábukat stb.⁵⁶ Jean-Jacques Courtine *Le corps anormal. Histoire et anthropologie culturelles de la difformité* című tanulmánya szerint az 1880-as években hágott tetőfokára az „abnormális” kiállításának divatja, mintegy a tömegszórakoztatóipar első formájaként: a szörnyetegek showja – amely valahol a naiv antropológia, a szervke-

http://www.mcgill.ca/files/crclaw-discourse/Can_the_subaltern_speak.pdf, http://www.maldura.unipd.it/dllags/docentianglo/materiali_oboe_lm/2581_001.pdf

⁵⁵ CSEPELI GYÖRGY: Kinek a képe? In: CSEPELI GYÖRGY – ÖRKÉNY ANTAL (Szerk.): *Gyűlölet és politika*. Budapest, Minoritas Alapítvány Kisebbségkutató Intézete a Friedrich Ebert Alapítvány támogatásával, 2002, 192–199.

⁵⁶ JEAN-JACQUES COURTINE: *Le corps anormal. Histoire et anthropologie culturelles de la difformité*. In: ALAIN CORBIN – JEAN-JACQUES COURTINE – GEORGES VIGARELLO (Sous la dir.): *Histoire du corps. Les mutations du regard. Le XX^e siècle*. Paris, Seuil, 2006.

reskedelem és a borzalmak múzeuma határvidékén helyezkedett el – ekkoriban avatta legnagyobb sikerét. Ezekben az emberi állatkertekben, a „realista múzeumokban”, „az emberi tekintet ezen ünnepein (...) a báméskodók kíváncsisága szabad teret kapott, a szem önmérséklet nélkül vehette számba a test furcsaságainak közszemlére tételeit”. A tárgyasítás, illetve állatiasítás mértéke olyan fokú volt, hogy amikor egy bizonyos Battista Tocci saját szíami ikergyermekének, Giacomónak és Giovanninak Párizsban való kiállításához engedélyt kért, levelében „alanyokról”, s „az egyik legkülönlegesebb jelenségről” ír. John Merrick, az Elefántember (1884) kiállításakor használt szlogen pedig így hangzott: „a legvisszataszítóbb emberi példány”.

Egy különös történet Angelo Solimané (1721 körül–1796), a valószínűleg a mai Nigéria területéről több állomáson keresztül végül a bécsi udvarba került, fekete rabszolgából kivételesen művelt, császári kegyencsé lett feketéé, aki többek között barátjának tudhatta Mozartot, Kazinczyt.⁵⁷ Bár életében elismerték érdemeit, halála után rejtélyes körülmények között a Császári Természettudományi Gyűjtemény Wunderkammerjába (csodakabinet) került kitömött holtteste, amelyet két másik szerencsétlen sorstársának testével mutogatták egy ideig, mint az afrikai faj példányait (ráadásul minden bizonnyal két barátjának, az udvari orvosnak és az udvari szobrásznak kellett őt kitömnie). Wigger és Klein négy különböző aspektusból tárgyalja Soliman alakját: a királyi mór, a nemes mór, a fiziognómiai mór, a mumifikált mór.⁵⁸ A legelső jelző Soliman komornyik voltára utal, s ezen keresztül az ekkor európai királyi udvarokban szolgáló feketékre általában, akik oly sokan voltak e korban, s bár tanították és nagy becsben tartották őket, valamilyen mégis gazdáik hatalmának státuszszimbólumai voltak, egzotikusságuk, s nem egyéniségük miatt kedvelték őket, s bőrszínükből adódó alárendelt helyzetük mindenki számára egyértelmű volt. A második Soliman szociális emelkedését jelzi, arra utal, hogy korának egyik legműveltebb embereként, s arisztokrata felesége révén bejutott a legmagasabb társadalmi és szellemi körökbe, s a szabadkőművesek, illetve az illuminátusok társaságának teljes jogú tagja lett. Faji előítéletekkel mindeközben továbbra is találkoznia kellett, ezek alól soha nem szabadult, sőt, az ekkor született bécsi etnológia elméleteket és feltételezéseket fogalmazott meg arcvonásai és egyéb fiziognómiai jellemzői – bőrszín, tömött haj, ajakvastagság, orrforma – alapján az afrikai fajról. Ez vezethetett a mumifikált

⁵⁷ A témát illetően ld.: PÉTERFY GERGELY: Orpheus és Massinissa – Kazinczy Ferenc és Angelo Soliman [PhD értekezés]. Miskolc, Miskolci Egyetem. Bölcsészettudományi Kar, Irodalomtudományi Doktori Iskola, 2007; PÉTERFY GERGELY: Kazinczy és Soliman (Egy fejezet a PhD-értekezésből) = *Napút*, 2009/8., 24–36. http://www.napkut.hu/naput_2009/2009_08/024.htm; „Szegény barátom kitömték”. Jászberényi Sándor interjúja Péterfy Gergellyel = *Magyar Narancs*, 2008/9. http://magyarnarancs.hu/film2/szegeny_baratom_kitomtek_-_peterfy_gergely_iro-68368

⁵⁸ IRIS WIGGER – KATRIN KLEIN: Bruder Mohr. Angelo Soliman und der Rassismus der Aufklärung. In: WULF D. HUND (Hrsg. von): *Entfremdete Körper. Rassismus als Leichenschändung*. Bielefeld, Transcript Verlag, 2009, 81–115.

mór státuszához is, tudniillik, hogy a holttestét – családja közbenlépését megelőzve – azonnal elszállították, és a testet kitömve mutogatták a Wunderkammer látogatóinak kíváncsi tekintete előtt, azok előtt az emberek előtt, akik akár jól ismerhették, s tisztelhették tudós alakját. Soliman jó barátja, Kazinczy, aki mérhetetlenül megdöbbszent ezen a bánásmódon, s aki felháborodásának többször hangot is adott, maga sem tudta kiiktatni saját dezhumanizáló tekintetét. Pedig voltak „közös” idegenségélményeik is, amikor a Grabenen sétálgatva mindketten magukon érezték a bécsi nép tekintetét, s tudták, hogy nevetségesen idegenek mind a császárváros lakosai, mind egymás számára. Mint Péterfy Gergely írja: „Bámulja őket a bécsi nép, és ők egymásra csodálkoznak: a két idegen végül megpillantja egymásban az azonost, és ezen mindketten felnevetnek: a nevetés pedig mintegy megszünteti ezt a szövevényes ontológiai státust.”⁵⁹ Kazinczy azonban többször is leírja egy találkozásukat, amikor otthonában látogott meg Solimant, akit éppen borotválkozás közben talált. Az idősebb férfin nincs rajta megszokott turbánja, láthatóvá válik szürkülő, tömött és göndör haja, fekete arcát fehér borotvahab keretezi, s ez a körülmény olyannyira idegenné, groteszken mássá teszi őt Kazinczy számára, hogy önkéntelenül is „gyarmatosítóvá” válik hezitáló tekintete, s leírásának minden változatában következetesen állattal azonosítja Solimant annak külseje alapján (metaforái cserzett állatbőrre, a bárány gyapjújára, teknősbékára, állati szemekre utalnak). Az a mondat például, hogy „az a kordovány feketeségű homlok és arc, s az a beszappanozott fehér áll, a véres szem és szelíd hang, mellyel szólott, s az a szelíd lélek, mely a véres szemből kitekint; rendes keverékben állának egymás mellett”, pontosan mutatja, hogy az előtte megjelenő fekete ember milyen előítéleteket hív elő Kazinczyból: „a látványnak megfelelő vad, állati és ijesztő hanggal és durva, zabolátlan lélekkel szemben értelmezi a *szelíd* hangot és a *szelíd* lelket; Angelo mint megszelídített, megszelídült lény, testének vadságot konnotáló attribútumaival áll kontrasztban. A torokból áradó szelíd hangban és a szemből sugárzó szelíd lélekben hallja és pillantja meg Kazinczy az emberit, valahol mélyen a test mögött, attól függetlenül és avval ellentétben: Angelo testi lététől el kell tekintenie, azt mintegy zárójelbe kell tennie, hogy az emberivel azonosulhasson.”⁶⁰

Nem véletlen, hogy az amúgy a középkor groteszk esztétikájából kölcsönző romantika is előszeretettel léptet fel színpadokon, vásári mutatóványokon a nézők kíváncsi tekintete előtt szereplő fogyatékos alakokat, elég csak Victor Hugo életművére gondolni: *A párizsi Notre-Dame* bolondpápa-választásán minden szándéka ellenére szereplő torz arcú, félszemű, sánta és görbehátú Quasimodo, a mutatóványosokkal fellépő Gwynplaine *A nevető emberből*, arcára késsel hasított

⁵⁹ PÉTERFY GERGELY: Kazinczy és Soliman, *i. m.*

⁶⁰ PÉTERFY GERGELY: Kazinczy és Soliman, *i. m.* Péterfy Gergely teljes PhD-értekezése a témáról: <http://www.docstocimucum.com/docs/7217392/P%C3%A9terfy-Gergely-ORPHEUS-%C3%89S-MASSINISSA---Kazinczy-Ferenc-%C3%A9s-Angelo-Soliman-->

„örökmosolyával”, a púpos udvari bolond *A király mulatból*. Hiába lép fel például Gwynplaine egy komolynak szánt, az univerzum titkait megszólaltató színdarabban, s hiába vitathatatlan művészi-színészi érzékenysége, az előadás végén a sötétségből előbukkanó, hirtelen megvilágított arca döbbszerű nevetést vált ki, s ez, illetve a fiú szörnyetegként való identifikációja garantálja a társulat sikerét (más kérdés, hogy ezáltal saját boldogságát is, hiszen ennek köszönheti, hogy el tudja tartani vak szerelmét).

Mint azt Jean-Jacques Courtine kifejti, a XIX. század végén, nagyrészt az orvosi tudományok fejlődése, és ezen belül is az emberi difformitások osztályozását és megértését lehetővé tevő tudományos teratológia megszületésének köszönhetően az emberek hozzáállása érezhetően megváltozik, feltámad bennük a részvét: tekintetük zavart lesz, aztán elfordul, hiszen lassanként felismerik, hogy embertársaikról van szó, és átérzik a szenvedéseiket. A XIX. században bizonyos értelemben – mint azt láthattuk Hugónál is – mindazonáltal a szörnyszülöttek iránti részvét paradoxonjáról beszélhetünk: egyszerre van benne jelen a részvét és a distancia, empátia és felkínálás az emberi tekinteteknek. Furcsa szeretet, vonzódás ez embertársaink iránt, amely saját tárgyának távolodásával arányosan növekszik. A korabeli irodalom bővelkedik lélekkel megáldott szörnyszülöttekben, akik közben emberek is, borzalmasan emberiek: e tematika jelen van Baudelaire-nél, Banville-nél, Hugónál, Vallèsnél. S a századforduló környékén következik el az a pillanat, amikor a hivatalos tekintet is radikálisan megváltozik, s megszületik a sérült fogyatékos test: a közizgatási szervek innentől kezdve erkölcsrombolónak, immorálisnak tekinti az abnormalitás közszemlére tétele (az első világháborúból tömegesen visszatérő hadirokkantak pedig végképp hétköznapivá, továbbá orvosi és rehabilitációs tevékenység tárgyává teszik a problémát). A sérült vagy fogyatékos test, amelyet eddig szörnyetegnek láttak, felaprózódik, és orvosi, rehabilitációs tevékenység tárgyává válik.⁶¹

Mindazonáltal ebben a „szelídülési” folyamatban, nevezetesen a távoli népek tagjainak bemutatásának tekintetében – mint arra Erika Fischer-Lichte rámutat – más szempontok is szerepet játszottak a XIX–XX. század fordulóján. Ekkoriban már az európai kultúrák számára más izgalmas lehetőségek is szóba jöttek, hogy távoli kultúrák képviselőivel találkozassanak: az egyik ilyen a különböző néprajzi kiállítások divatja volt, ahol a Másik testét mutatták meg nekik, illetve a japán színtársulatok előadókörútja (pl. Otojiro Kawakami és Sada Yakko vendégjátékai), ahol viszont a Másik mintegy saját magát mutatta be jellegzetes módon, nagy hatást gyakorolva például Reinhardt, Fuchs, Appia, Meyerhold, Brecht színházi kísérleteire. Márpedig az előbbieket bizonyos értelemben folytatták a mutatványosok hagyományait, hiszen a néprajzi kiállítások rendezői – bár állításaik szerint tudományos igényekkel léptek fel – olyan „eredetiséget” ajánlottak a közönség számára, amely csupán az idegen élet megjelenítésének felszínére,

⁶¹ JEAN-JACQUES COURTINE: *I. m.*, 201–262.

a „külcsínre” korlátozódott, vagy egyenesen az erotikus vágyak felkeltésére adott lehetőséget. Az európai nézők bűvöletét tehát szexuális szubverzív motivációk jellemzik (Fischer-Lichte itt a „bajadérok érzéki táncára” vagy egy ifjú és meztelen núbiai vadász táncos bemutatójára utal.) Ám mindez egyfelől csak elfedi a politikai szándékot, a valódi szándék a lakosság elkötelezése a gyarmati célok mellett, a „vademberek” színre vitele a civilizációs és kultúrfölény bizonyítására. Másfelől ekkoriban már a Másik teste iránti érdeklődésről elmondható, hogy az a saját testre is irányul: az exhicibionizmusnak tűnő és a voyeurisztikus látnivágyás reakcióját kiváltó előadások éppen nem a szörnyeteg, hanem egy új, egészséges testideál felmutatásával próbálkoznak az újonnan fontossá vált mozgáskultúra, a higiénia, az egészséges életmód népszerűsítése érdekében.⁶²

A NŐ MINT MÁSIK. FREUD NŐKÉPE

Freud abban az értelemben visszanyúlik az antik és középkori testmodellhez, hogy már azok is egyetlen nemhez, a férfihoz képest határozzák meg a nő szexualitását, mely így egyfajta fogyatékosággént jelentkezik. Az ezeket megalapozó két modellnek Arisztotelész felfogását és Galénosz koncepcióját tekinthetjük. A görög filozófus szerint (vö. *Az állatok nemzéséről*) az emberi norma a hím modellre épül, a nő ehhez képest eltérést képvisel, vagyis egyértelműen az abnormalitás kategóriájába sorolható. Ha ugyanis a fogantatásnál minden rendben megy, akkor fiú születik; lány csak akkor, ha valami hiba vagy hiányosság csúszik közbe. S nemcsak a fogantatás végeredményét, hanem már a létrejöttét tekintve – tehát az apa és az anya szintjén – is egyenlőtlen a két nem, köztük minőségi különbség mutatkozik: az emberi élet alapja a sperma, a női genitália csak passzív befogadószer, hordozóedény. Galénosznál pedig arról van szó, hogy a nő nemiszerve valójában fogyatékos férfinemiszerv, éppen csak hó hiányában bennrekedt a testében; Freudnál viszont arról, hogy a nő minden (szexuális, és az arra épülő pszichés) megnyilvánulását a péniszirigység határozza meg.⁶³ Általában is elmondható, hogy a korai reprodukciós elméletek spermaközpontúak, s összefüggésben állnak a szilárd férfidominanciával és aszimmetriával. Ráadásul mindez kapcsolatban áll az általános arisztotelészi szubjektivitással is, s az olyasféle, Arisztotelész szerint „biológiailag megalapozott” előítéletekkel, miszerint a nőnek nem lehet racionális a lelke.

S hiába a hatalmas ugrás időben, valójában Freudnál sem jutunk el az autonóm

⁶² ERIKA FISCHER-LICHTE: A Másik teste, a Másik tekintete. Exhicibionizmus, látnivágyás és voyeurizmus a 19–20. század fordulóján. Ford. Kurdi Imre. In: CSÚRI KÁROLY – SZABÓ JUDIT (Szerk.): *Határátlépések. Kulturális határok reprezentációi*. Budapest, Gondolat, 2011, 216–240.

⁶³ A háromféle elmélettel kapcsolatosan ld. pl.: THOMAS LAQUEUR: *A testet öltött nem. Test és nemiség a görögöktől Freudig*. Budapest, Új Mandátum, 2002.

nőiséghez (a nő nála is mindig a férfiszexualitás függvényeként definiálódik, vagy a férfi fallikus önreprezentációjának fonákjaként),⁶⁴ s nála is a „tökéletes”-„fogyatékos” oppozícióban maradunk benne. Mint azt – többek között – *A nemek közötti anatómiai különbségek néhány lelki következményéről* című tanulmányában olvashatjuk,⁶⁵ a nő már kislánként szembesül azzal, hogy hiányzik a pénisze, de eleinte úgy hiszi, csak idő kérdése, hogy neki is legyen. Vagy máshol: „a kislány özszevetve saját klitorisát játszópajtása péniszével, ezt a különbséget hátránként, kisebbségként érzékeli. Mindezt nem nemi jellegként érzékeli, hanem azt gondolja, hogy kasztráció történt, viszont ezt a problémát nem terjeszti ki a felnőtt nőkre, vagyis egy ideig még reménykedik, hogy felnőttkorára kinövi ezt a jellegzetességet”.⁶⁶ Ez a hiú remény érthetetlen cselekedetek indítékává válik benne, s igen sokáig nem hajlandó szembenézni az igazsággal, férfikomplexus alakul ki nála: úgy viselkedik, mintha férfi lenne. E narcisztikus sérülés miatt (mintegy heg gyanánt) a nőnél kisebbségi érzés jelentkezik: megértve a nemi hovatartozás általánosságát, magáévá teszi a hiányossággal kapcsolatos negatív véleményeket, legalább ennyiben próbálja azonosítani magát a férfival. Minthogy rá pedig emiatt másképpen hat az Ödipusz-komplexus (a kasztrációval előbb szembesül, mint ahogy a fiúknál az ettől való félelem előtörne, mely időeltolódás őt éppen hogy belekényszeríti az Ödipusz-komplexusba, semmint kitörni akarna belőle); márpedig Freud ebből egyetlen következtetést tart helyénvalónak, lévén számára az „az anatómia: sors”, „a morfológiai különbségnek eltérő pszichológiai fejkódolásban kell megnyilvánulnia” (s itt sem hagy túl sok alternatívát e pszichés különbség kijelölésekor):⁶⁷ „Habozunk kijelenteni, mégsem szabadulhatunk attól a gondolatától, hogy a nő számára az erkölcsi normalitás emiatt mást fog jelenteni. A felettesén sohasem válik annyira könyörtelenné, személytelenné, affektív eredetétől annyira függetlenné, mint amit a férfitől követelünk. Azokat a jellemvonásokat, amelyeket a nőknél már időtlen idők óta bírálunk – hogy kevésbé hajlamosak engedni az élet nagy szükségszerűségeinek, hogy döntéseikben gyakrabban vezérlik őket gyengéd, illetve ellenséges érzületek – kellően indokolja a felettesén-képződés fentebb levezetett módosulása.”⁶⁸ Kate Millet ekképpen vonja le az összes szomorú konzekvenciát: „A nőnek, akinek nincs pénisze, vagyis nem tart attól, hogy azt elvesztheti, a fölöttes énje sokkal gyengébb, mint a férfinek. Ezért is hiányzik a morális érzéke, magyarázza Freud, etikája sokkal kevésbé szigorú, könnyebben behódol az élet szükségszerűségeinek, érzelmeit hagyja felülkere-

⁶⁴ LUCE IRIGARAY: A diszkurzus hatalma. A nőiség alárendeltsége. Beszélgetés, *i. m.*, 2002, 483–490.

⁶⁵ SIGMUND FREUD: A nemek közötti anatómiai különbségek néhány lelki következményéről [1925]. In: *Sigmund Freud írásai IV., Tanulmányok a szexualitás köréből*. Ford. Pető Katalin. Budapest, Animula, 2011, 59–66.

⁶⁶ SIGMUND FREUD: Az Ödipusz-komplexus eltűnése. In: *Sigmund Freud írásai IV., Tanulmányok a szexualitás köréből*, *i. m.*, 53–58.

⁶⁷ SIGMUND FREUD: Az Ödipusz-komplexus eltűnése.

⁶⁸ SIGMUND FREUD: A nemek közötti anatómiai különbségek néhány lelki következményéről.

kedni erkölcsi ítéletein, és semmit nem nyújt a kultúra szempontjából. Ha lenne neki pénisz, akkor eljuthatna a fensőbb erkölcs szintjére, és hozzájárulhatna az emberiség fejlődéséhez, a művészetekhez, a civilizációhoz.” (Sőt, ha mégis van olyan törekvése, hogy hozzátegyen a kultúrához, az semmi másból nem áll, mint hogy „elfedje nemi szerveinek hiányos voltát”, azaz a péniszhányt. Az egyetlen tevékenység, amelyet nő talált fel, a szövés-fonás, de még ezt az ötletet is saját testéről „lopta”, a természet nyújtotta neki a másolat modelljét a nemiszervét fedő szőrszálakkal.)

Freud szerint a péniszirigység valójában a női identitás legfontosabb megalapozója, s meghatározó jellemvonásai, a nácizmus (tudniillik annak a szükséglete, hogy szeretetet kapjon, amely sokkal nagyobb annál, mint hogy szeretet adjon), illetve ehhez kapcsolódóan a testi hiúság is ebből ered: saját bájait egyfajta késői, ámde annál értékesebb kárpótlásnak tekinti veleszületett szexuális alsóbbrendűsége miatt. Ezért aztán a női személyiség három megkülönböztető jegye: a passzivitás, a nácizmus és a mazochizmus, mely „azzal az ürüggyel, hogy a természetnek van rá szüksége – igazol minden arra irányuló kezdeményezést, hogy a nő felett hatalmat gyakoroljanak vagy megalázzák. Ha folytatjuk a gondolatot, egyenesen a logikus végkövetkeztetésig, akár azt is mondhatjuk, hogy a nővel való rossz bánásmód, azon kívül, hogy ez csodálatosan esik neki, valójában pontosan megfelel a vágyainak.”⁶⁹

Luce Irigaray a probléma kulcsát a történelmi meghatározottság negligálásában látja Freudnál, illetve abban – s erről már esett is szó – hogy interpretációját kizárólagosnak, normatívnak véli: „A probléma az, hogy nem vizsgálja meg az általa tárgyalt történelmi meghatározottságát, valamint, példának okáért, normaként fogadja el azt, ahogyan ő látja a női szexualitást: a nők szenvedéseit, tüneteit, kielégületlenségét személyes történetük függvényében értelmezi, anélkül, hogy ezen »patológiát« a társadalmi helyzet, a kultúra összefüggéseiben vizsgálja. Ez persze általában oda vezet, hogy visszahelyezi őket az apa törvényétől, az apa domináns diszkurzusától függő pozícióba, és elhallgattatja saját követeléseiket. Az tehát, hogy Freud is egy patriarchális típusú ideológia és hatalom keretei közé illeszkedik, elméletében a belső ellentétek sorát vonja maga után.”

A KELETI ÉS A SZÍNESBŐRŰ NŐ MINT MÁSIK

A férfi általában különleges érzékiséget tulajdonít az eltérő etnikumú, vallású nőnek. Minél „másabbnak” tart egy lányt, annál nagyobb érzékiséget tulajdonít neki, fokozódik az iránta érzett „erotikus kíváncsisága”. Európában, különösen a Balkánon a keleti nőknek tulajdonítanak különleges szexualitást és érzékiséget:

⁶⁹ KATE MILLER: *La politique du mâle*. Trad. Élisabeth Gide. Paris, Stock, 1971.

török nő (pl. hastáncosnő), cigánylány, zsidó nő.⁷⁰ Ez utóbbit illetően az egyik alapozó szövegnek Walter Scott regénye, az *Ivanhoe* tűnik, amelyben a marginalizált helyzetű Rebeka valójában a legvonzóbb nőalak, szépsége egyszerre egzotikus és megkapó: mint a korabeli zsidó nők általában, keleties divatot követ, de „nagyszerűen öltözött”, sötét arcbőréhez jól illő sárga selyemturbánt (a sárga egyébként megkülönböztető szín is a zsidók számára) és hímzett selyemruhát.⁷¹ (A szép zsidó nő témáját illetően lásd még számunkban Clara Royer írását, 284–296.). Konrád Miklós egyfajta jelképrendszer meglétéről beszél a zsidó reprezentációk tekintetében: a zsidó nő büszke szépségét hangsúlyozzák a romantika, Chateaubriand és Walter Scott Rebeccája óta, szemben a zsidó férfival, akinek mindig nevetségességét és csúfságát emelik ki, különösen összehasonlítva feleségével vagy a snájdig huszárral; a XIX–XX. század fordulóján pedig egyszerűsége”, mihielyt vagyonsággal párosul, „vulgárisá” válik. Ehhez hozzátartozik, hogy a zsidó nagypolgár férfi nem is nagyon volt látható a nyilvánosság számára (elrejtette a kocsi, a fiáker, az irodája falai), s „öltözkéiben a keresettség hiánya, ízlésében az egyszerűség” uralkodott, szemben a nőével, aki sokkal jobban kitette magát a többségi társadalom tekintetének (kommissiózás, korzózás, játékonysági akciók), már csak azért is, mert a reprezentálás, a férj vagyonságának megmutatása a feleség feladataihoz tartozott. Ezt bizonyítja például André Dubosq budapesti beszámolója: „A zsidó nők kiválnak előnyös formáik bujaságával és kissé rikító öltözkükkkel; kalapjukat fellobogózzák tollaikkal és szalagokkal. Minden nap látni őket a korzón.”⁷²

Mérimée *Carmen*je, amelyet az irodalomtörténet – különösen a szerző fiziognómiai, etnológiai, nyelvészeti gyűjtéseket is tartalmazó kutatásait összefoglaló utolsó fejezet alapján – az első cigányszociográfiának tart, messze nem mentes a cigányságra vonatkozó sztereotípiáktól: a hazug és csapodár cigánylány – aki egyszerre ért az útonálláshoz, csaláshoz, lopáshoz és ólomöntéshez – fizikai vonzerejével könnyen rossz útra csábít férfiakat, de egy kétségtelen, büszkeségből és megalkuvásból nem képes szerelmet tettetni, akkor inkább a halált választja.

A keleti nő érzékisége gyakran mintegy kiváltja, semmisé teszi szellemi aspirációit, lelki érzékenységét, mintha egyszerre többféle jó tulajdonság nem férne a testi körvonalai körbefogta edénybe. Flaubert keleti tárgyú írásait, leveleit, úti-jegyzeteit, beszámolóit, s voltaképpen regényeit, darabjait is (némileg a *Szalambót* is, de legfőképp a *Szent Antal megkísértését*) jellemző nőképet az egyiptomi táncosnővel és kurtizánnal, Kücsuk-Hánemmel való kizárólag fizikai, testi vonzáson alapuló kapcsolata határozta meg, ami egyébként – minthogy a nőt maszkulin és nyugati dominanciája csendre kényszerítette – köszönő viszonyban sem volt a keletiek önmeghatározásával: „Mesteri fokra fejlesztett érzékisége, finomsága

⁷⁰ ANDREI OIȘTEANU: *I. m.*, 86–87.

⁷¹ WALTER SCOTT: *Ivanhoe*. Ford. Szinnai Tivadar. Bp., Európa, 1966, 82.

⁷² ANDRÉ DUBOSQ: *Budapest et les Hongrois. Le pays, les mœurs, la politique*. Paris, M. Rivière et Cie, 1913, 27.

és – Flaubert szerint – ostoba bárdolatlansága egyfajta női prototípussá avatta, s számos regényalakját róla mintázta. Flaubert-nek különösen az tetszett, hogy a nő semmit nem kért tőle, s az ágyában hemzsegó poloskák „émelyítő szaga” „szantálporral bedörzsölt testének illatával” keveredve megejtő elegyet alkotott. Útjáról visszatérve Louise Colet-t arról biztosította, hogy „a keleti nő gondolatok nélküli gép, akinek egyik férfi éppolyan, mint a másik.”⁷³ Mindez viszont nem csupán Flaubert egyéni gondolkodásának sajátja volt, mint Edvard W. Said megjegyzi, az ő viszonya a keleti nőkhöz – írásai által – a továbbiakban meghatározta a nyugatiaknak keletiekről alkotott nőképét.

EXKURZUS 1: A FEKETE VÉNUSZ

Gérard Clavreuil 1987-es könyve szerint a fehér ember afrikai szexualitásról alkotott képe ma is ugyanaz, mint amilyen az első felfedezőké volt: a fekete férfi egy „hústorony”, „vesszeje tehát szintúgy hatalmas”, a nő pedig engedelmesen aláveti magát gazdája kívánságainak. Az is kétségtelen, hogy az eltérő méretű testrészek (vagy sokszor csak azok mítosza) – azon kívül, hogy európaiak fantáziáját is feltüzelték – alkalmat adtak arra, hogy „objektív”, biológiai bizonyítékkal szolgáljanak a feketék kéjsóvárságára, amely archetipusokat a két világháború közötti gyarmati regényirodalom fejlesztette végső formájukig, méghozzá a legteljesebb és legszókimondóbb módon.⁷⁴

A Fekete Nő pedig végképp szélsőségesen szexualizálódott konstrukció, melynek alapját a női genitália (félre)értelmezése adja meg. Egy „félrehordó” konstrukció, mely ekképpen a faji különbségtevés „centrumát” létrehozva az emberi teremtés legalsó fokára utasítja a Fekete Nőt. Ennek talán Saartje (Sarah) Baartman, a Hottentotta Vénusz a legparadigmatikusabb esete, akit rendszeresen meztelesen mutogattak hol vásárokon, hol arisztokrata körökben – ekképpen már csak a pusztá láttatással kiárusították a testét. Sarah európaiakétól eltérő adottságokkal bíró teste meghökkenést váltott ki a közönségből, „hatalmas fara”, illetve genitáliái⁷⁵ miatt, s fizikai sajátosságai a kor híres anatómusainak, Geoffroy Saint-Hilaire-nek és Georges Cuvier-nek a figyelmét is felkeltette. Az előbbi 1815-ben jelentést készít, amelyben a lány fejét az orangután koponyájával rokonítja. Hasonlóan tesz egyébként anatómus tudóstársa is: Cuvier a huszonöt éves korában elhunyt Saraht felboncolja halála után, agyát és „túlfejlett” kisajkait – melyet hottentotta „köténynek” (Apron) nevezett – formalinba tette, s ezt csontvázával és a testéről készült gipszöntvénnel együtt kiállítja a párizsi Embertani Múzeumban, ahol

⁷³ EDWARD W. SAID: *I. m.*, 323.

⁷⁴ GÉRARD CLAVREUIL: *Érotisme et littératures. Afrique noire, Caraïbes, Océan Indien*. Paris, Acropole, 1987. Magyarul részlet: GÉRARD CLAVREUIL: *Erotika és irodalmak*. Ford. *Földes Györgyi*, 2000, 2005/7–8.

⁷⁵ GYÖRGY PÉTER: *A Másik teste*. = *Café Babel*, 1996/2., 20. sz., 157–167.

aztán 1974-ig, százötven éven keresztül megtekinthető.⁷⁶ Cuvier beszámolójában patologizálja (abnormálisnak minősíti), másrészt animális szintre fokozza le (az orangutánéhoz hasonlítja) a nemiszervét is, a faji csoportjára jellemző vonásként határozva meg azt, vagyis patologizál és animalizál egy etnikai csoportot. Ráadásul – s ez már egy további fejlemény – ezt a patologizált faji különbséget később mint jelölőt szokás kötni a női szexualitás általa deviánsnak tekintett megnyilvánulásaihoz, mint bujaság (ezen keresztül: a prostitúció), leszbikusság, kannibalizmus és boszorkányság.

A „fekete Vénusz” persze mint jelölő Baudelaire nagy szerelmének, Jeanne Duvalnak, a az alakjához is kapcsolódik, s az ezeket tartalmazó irodalmi szövegekben már némileg magasabbrendű változatban konstruálódik meg a Fekete Vénusz alakja. E textusok természetesen legfőképpen Baudelaire versei, például az *Exotikus illat*, *A haj*, *A táncoló kígyó*, a *Sed non satiata*. A Fekete Vénusznak – mint ihlető múzsának, s mint a költő élete nagy szerelmének – persze az ideálhoz is köze van, ám e textusokban azért főként mint felkavaró, szexuális függésbe vető diabolikus nő jelenik meg, aki legfőképpen a primér fizikai szenzációknak köszönhetően – legfőképpen illat, kipárolgás – van hatása a férfira, s akit ösztönlény volta és mozgása az állattal rokonítja – ez a felfogás pedig nem áll messze a kor rasszista, nőgyűlölő, a fekete nő állítólagos hiperszexualitására épülő sztereotípiáitól. (A kortársak kommentárjai – főként azok, amelyek nem a baudelaire-i líra prózába való transzpozíciói, végképp elítélőek. Az előbbire példa viszont a Théodore de Banville *Mes souvenirs*-jeiből (Emlékeim, 1882) való passzus, s ezt azért érdemes idézni, mert remekül képviseli a fent említett kettősséget: „Igen magas, színesbőrű leány volt, aki ártatlan és pompázatos barna fejét – melyet koronaként fogott körbe göndören fodorzódó haja – csodálatosan tudta viselni a nyakán, és akinek egyszerre királynői, s vad báj jellemezte testtartásában volt valami isteni és állatias.”)⁷⁷

A már említett korszak, a két világháború közötti éra koloniális regényirodalmának egyik bestsellere Louis-Charles Royer *La maîtresse noire* (*A fekete szerető*) című regénye,⁷⁸ ahol is a nők „teste erős és izmos, akár a lovak fara”, s olykor „ázott kutyaként” rázzák meg magukat: vagyis a szerző szabadon vált bennszülött és állat között (még ha egyébként ez az első könyv is, amelyben többek között fekete férfi és fehér nő párosa szerepelt). Vagy említhetjük Kirsti Bohata példáját, egy már 1944-es regényt, Rhys Davies *The Black Venus* című könyvét, ahol a fekete női test a „sötét” szenvedélyek szexualizált emblémájává válik.

A buja fekete nő másik ismert figurája Josephine Baker, az a főként párizsi kabarékban fellépő afroamerikai színésznő, aki Kirsti Bohata szerint „magává tette

⁷⁶ JEAN-YVES NAU: De la Vénus noire et du grand Georges Cuvier. = *Revue Médicale Suisse*, 2010/6, 2260–2261., http://rms.medhyg.ch/article_p.php?ID_ARTICLE=RMS_272_2260

⁷⁷ THÉODORE DE BANVILLE: *Mes souvenirs. Petites études*. Paris, Bibliothèque-Chantier, 1882, 74–75.

⁷⁸ LOUIS-CHARLES ROYER: *La maîtresse noire*. Paris, Les Éditions de France, 1928.

ezt a narratívát”, egy olyan testies testrepresentációt kínált a közönség számára, amelyik a fekete nőt egyfelől egzotikusnak, másfelől kéjvágyónak és kicsapongónak mutatja: a táncosnő gyakran félmeztelenül, szabadon hagyott keblekkel, egy aprócska banánszoknyában vagy muszlinkosztümben adott elő „riszálós” charlestont.⁷⁹ Kirsti Bohata egyenesen azt írja, „Josephine Baker maga kevesett tudott Afrikáról vagy az afrikai nőről, de egy olyan erősen szexualizált előadást hozott létre, amely a fehéreknek a feketékről való izgató fantáziáihoz alkalmazkodott”, illetve azokat gazdagította.⁸⁰ Bár Josephine Baker példája nagyon eklatáns e tekintetben, azért ez a képlet közel sem ilyen egyszerű: azon túl, hogy később harcosan kiállt a feketék jogai mellett, és Martin Luther King elkötelezett hívévé vált, a Néger Revüben (*Revue Nègre*) bemutatott *Vad tánc* című produkciójának hatása igencsak ellentmondásos, kétélű volt, több tekintetben is. Először is, mert bár hagyományos, pontosabban hagyományosnak és egzotikusnak „tálalt” ruhában jelent meg, előadása mégiscsak a modernizmushoz kapcsolódott: az avantgárd művészek (a kubisták és a dadaisták) körében – a néger művészet képviselőjeként – is nagy sikert aratott, és a franciákat általában arra ösztönözte, hogy ismerjék meg a jazzt és a fekete zenét. Azonban, ahogy Sophie Jacotot megfogalmazza, a Néger Revü „a feketék – vagy általában véve a gyarmatosított népek – iránti jószándékú és leereszkedő hozzáállást” fejezte ki, amely a Belle Époque-nak a vadságtól való félelme után már mindenképpen változást jelentett. Ami ezen „táncelőadások testi vonatkozásainak speciális esetét illeti, a jelenség kommentálói körülbelül ugyanolyan számban találták vonzónak, mint amennyien elvetették. Az egzotizmust bizonyos értelemben túllépi a saját tárgya, mivel a kíváncsiság végső soron nem kizárólag a teljes másságra vonatkozik, csak olyan testi megnyilvánulásokat érint (s azokat sem radikális módon), amelyekhez a színészek hozzászórtak. Végső soron (...) a párizsiasan táncoló test búvóli el a nézőket,

⁷⁹ Ld. Márkus Alfréd és Harmath Imre dalát, *Az én babám egy fekete nő* címűt: Szívemben vágy parazsa nő. Meggyújt egy fekete nő tüzes szemével. Beleszerettem rögtön, csak az a baj, hogy szívem olvad, akár a piritóson a vaj.

Az én babám egy fekete nő.
A szeme fénylő fekete kő.
Fekete hajú, fekete fajú,
jól tudom, boldog, akit megölel ő.
Fekete gyöngysor van a nyakán.
Fekete testén csak a banán.
Piros, mint tűz a szája, s a Charleston-t úgy riszálja
az én kis fekete babám.

⁸⁰ KIRSTI BOHATA: *I. m.*, 42–43. Kirsti Bohata itt egy korabeli Josephine Bakerről szóló cikket is idéz, amely a táncosnő aprócska, rózsaszín tüllszoknyáját – nyilván a másik Fekete Vénuszra, Saartje Baartmanra utalva – „apronnak”, „köténynek” nevezi.

pontosabban az, amelyik ismeri a divatos amerikai táncokat. A két világháború közötti egzotizmus a modernizmus egy új formája, amely egyszerre utasítja el és csodálja a korszak törekvéseit kikristályosító, mozgásban lévő testet. A jelenségben rejlő másik ellentmondás, hogy a benne együttesen jelenlévő primitivizmus és modernizmus talán csak ugyanazon, a Nyugat kulturális értékeinek megújítását érintő probléma két oldalát jelenti.”⁸¹

A ZSIDÓ MINT NŐ

A zsidó test megkérdőjelezhetetlen mutatója a körülmetéltség, mely korporeális jegyet megcáfolhatatlan bizonyítékként szokás tartani valakinek a zsidóságát illetően (holott még számos oka lehet efféle beavatkozásnak, ráadásul a nőket nem is érinti – igaz, a patriarchális szemlélet számára ők nem sokat számítanak). Továbbá egyszerre a Judentum összetartásának jele és megvalósítója, ugyanis – mint azt Spinoza *Tractatus Theologico-Politicus* című műve elsőként felveti – a hit szerepének a csökkenésével, a kiválasztottság tudat és a messiásvárás helyett már inkább csak a körülmetéltség mint testi jegy határozza meg, tartja össze a zsidóságot (illetve a judaizmus, a zsidó szellem is, de ennek is testi jelölőkre van szüksége). Jay Geller rámutat, hogy a körülmetéltség testi jegyként egyfajta ironikus lehetetlenség: nem látszik, mégis „szükség van a megmutatására”, ráadásul – bár mesterséges beavatkozás hatása – a zsidóság jelölőjeként természetinek tekintik; s míg a közbeszéd vagy a rámutatás hallgatólagos tabuja, miközben mindvégig jelen van, ott kísért a közép-európaiak kulturális képzetében. (Az ikonográfia mindazonáltal metonimikusan utal rá olykor, ilyen például a zsebbe tett olló Hugo Ströhl árnyrajzán, ha valaki nem ismerné fel a zsidót az ördögi ábrázatáról és kampós orráról.) Jay Geller úgy összegzi a körülmetélés szerepét, hogy egyszerre apotropikus emlékmű és lebegő jelölő, amely összeköt egymással bibliai idézeteket, történeteket képeket, fantáziákat, vérvádakat, törvényeket, kóser mészárszéket, etnográfiai tanulmányokat, orvosi diagnózisokat, uzsorakamatot, rituális szokásokat, s mindazt, amit még a zsidóságnak szokás tulajdonítani.⁸²

A körülmetéltség persze hangsúlyosan a maszkulinitáshoz kapcsolódó jelölő, de a beavatkozás által minden bizonnyal párhuzamba hozható a kasztráció, a femininné tevés aktusával is. Márpedig a zsidó férfi egyik sztereopikus test-reprezentációja (s éppen a buja, a nőket megrontó szatír mellett) a feminizált zsi-

⁸¹ SOPHIE JACOTOT: Danses de société des Amériques en France dans l'entre-deux-guerres: les mirages de l'exotisme. In: PAULINE SCHMITT PANTEL (Dir.): *Hypothèses 2007: Travaux de l'École doctorale d'histoire de l'université Paris I Panthéon-Sorbonne*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2008. http://books.google.fr/books?id=AqpeTEgM9a4C&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbps_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=sophie&f=false

⁸² JAY GELLER: *The Other Jewish Question. Identifying the Jew and Making Sense of Modernity*. Fordham University Press, 2011, 16.

dóé. (Ennek egy jellemző példája Szabó Dezső *Megered az eső* című regényében (1931) Báró Hetényi-Kohner Tibor leírása, akinek alakjában, ha a művet egyáltalán kulcsregényként fogjuk fel, Hatvanyról rajzolt karikatúrát a szerző: „Ez a fekete arc a kiforduló, széles, vörös ajkakkal s a vonások kéjes rángásával néha egy ledérkedő kecske, néha egy úrnőjét fürdeni látó néger szolga [minden bizonnyal kasztrált eunuch – F. Gy.] benyomását adta”).⁸³ Ehhez kötődik az a középkori hiedelem, miszerint a zsidó férfiak ugyanúgy menstruálnak, mint a nők.⁸⁴ Ezt a testi sajátosságot egyfajta „nemzeti betegségnek” tekintették (*curso menstruo sanguinis*), ami még két további vád alapjául szolgált: egyrészt a zsidók kényszerű vérigényét magyarázta, amit állítólag gyermekgyilkossággal elégítenek ki, másrészt igen gyakran a „zsidó büdösségét” is, bár annak többféle okát is megjelölték (lásd előbb).⁸⁵

Más formában ugyan, de hasonló gondolat fogalmazódik meg a pszichoanalitikus irodalomban. Jung – más negatív sztereotípiák emlegetése mellett – egyértelműen pejoratív értelemben beszél erről, ethnosz és nem összekapcsolásával ugyancsak hozzájárul⁸⁶ ehhez a feminizált reprezentációhoz: a zsidók szerinte annyiban mutatnak közös vonásokat a nőkkel, hogy gyengébbek keresztény társaiknál, ezért az ellenfél páncélzatának réseit támadják. Freudnak és Breuernak – akik a zsidó férfiakat, hasonlatosan a nőkhöz, hisztérikusnak tartották – Sander Gilman szerint azonban éppen ellentétes a stratégiájuk: feminizálni akarták a zsidó férfinak tulajdonított hisztériát, hogy egy kevésbé idegen Másik – nem a zsidó, hanem a nő – jellemző betegségeként tüntessék fel. (Ezzel persze idomultak is a korabeli tudományos diskurzushoz, amely szerint a hisztéria jellegzetesen női betegség.) E törekvést azonban az eredmény „félreecsúszásaként” is értelmezhetjük, bár, ismerve a freudi nőképet, különösen nem lepődhetünk meg rajta. Tudniillik, amint arra az Erős-Csabai szerzőpáros is felhívja a figyelmet, a két bécsi professzor szándéka az volt, hogy semlegesítse az orvostudomány „határkijelölő” értéktartalmú megállapításait, és kikezdje a pszichiátria implicit rasszizmusát, ám ezzel egy másik típusú határkijelölést tett lehetővé a nemek között.⁸⁷

A zsidó mint nő, a feminin zsidó reprezentációja azonban Weininger mizogün értekezésében válik úgymond „összetett” képletté. Weininger elképzelésében a nők (és a nőkkel rokon zsidók) kerülnek a negatív, míg a férfiak a pozitív oldalra, bár a nő-zsidó analógiát az ifjú filozófus közel sem azonos alapra helyezett tárgyakon érzékeli. Mint Gerő András is megjegyzi, a nő biológiai kategória, míg a zsidó inkább eszmei (szimbolikusan értelmezett, amint az a korszakban amúgy

⁸³ SZABÓ DEZSŐ: *Megered az eső*. Budapest, Lazi, 2012, 104.

⁸⁴ Vö.: WILLIS JOHNSON: The myth of Jewish male menses. = *Journal of Medieval History*, Oxford, 1998/3., 24. kötet, 273–295.

⁸⁵ JAMES SHAPIRO: *Shakespeare and the Jews*. New York, Columbia University Press, 1996, 36–39.

⁸⁶ C. G. JUNG: La situation actuelle de la psychothérapie, § 353–354. Traduit par Alix Gaillard-Dermigny. = *Cahiers jungiens de psychanalyse* (96) 1999) automne, 50–51.

⁸⁷ SANDER GILMAN: *Freud, Race and Gender*. Princeton, Princeton University Press, 1993. Vö. CSABAI – ERŐS: *I. m.*, 95.

megszokott volt), leválasztva a valódi származásról és vallásról – azaz Weininger inkább lelki beállítottságként értelmezi.⁸⁸

A *Nem és jellem* című értekezés fő tárgya persze a nő, akihez minden negatív érték járul: semmi más, csak anyag, ösztönvezérelt, kizárólag a koitusz érdekli, a fallosz uralma alatt áll, ezért nincs valódi személyisége, amorális, hazug és hisztérikus (ha mégis másilyennek bizonyulna, szellemi lénynek, az csak azért van, mert maszkulin sajátosságokat hordoz).⁸⁹ Veszélyes, egyenesen diabolikus – a korabeli szecessziós *femme fatale*-alakokat Weininger nőképe erősen inspirálja –, hiszen kisugárzó szexualitásával (amelyen kívül ő nincs is) megöli a férfi szellemiségét és kreativitását, s elszívja életerejét. Másfelől – bár Weininger ezen állítása nyilván a nő személyiséghiányából következik – nem-létező, maga a semmi (és így matematikai értelemben legalábbis, némileg borulna a polaritás is, de Weiningernél ez a semmi maga a negatív értelemben vett minden, abszolút értéke a férfitulajdonságok abszolút értékével azonos): „A nőknek nincs létezésük és lényük, a nők nincsenek, a nők semmik. Az ember vagy férfi, vagy nő, aszerint, amint az ember valaki, vagy nem-valaki. (...) A nőnek nincs viszonya az ideához, nem állítja és nem is tagadja azt; nem morális és nem antimorális, matematikailag szólván *nincs előjele*, nincs iránya, nem rossz és nem jó, nem angyal és nem ördög, még csak nem is önző (ezért tarthatták altruistának), a nő *amorális*, ahogyan *alogikus* is. Azonban minden lét morális és logikai lét, a nő *tehát nincs*.”⁹⁰

Ez a nemi konstrukció azonban egy általánosabbhoz, a fajhoz illeszkedik. Az itt elmondottak ugyanis az árja férfivel szembeállított árja nőre vonatkoznak: a többi faj (feketék, kínaiak, mongolok, zsidók) nem egyenlő értékűek az árjakkal, ezért feminin tulajdonságokkal is bírnak. Tegyük hozzá, ha egy bináris oppozíciókon alapuló rendszerre, ahol az egyik fél bírja az összes pozitív, a másik fél az összes negatív tulajdonságot, rámásolódik egy másik, azonos természetű viszony, akkor annak két tagja minden bizonnyal ugyanígy osztja meg maga között a vonatkozó tulajdonságokat. A nem-árjaság egyúttal nőiesség is, s ennek kiemelt reprezentációja az erkölcsileg igen mélyen álló zsidó – itt Weininger alapvetően a férfiről beszél, de annak implicit érzékeltetésével, hogy a nő eszméjét, mint egyfajta állatorvosi ló, leginkább a zsidó nő prezentálja. A zsidók tehát úgyszintén zsigeri ösztönlények, paráznák és buják, noha alacsony nemi potenciállal rendelkeznek. „A kerítősködő férfiakban mindig van zsidóság; és ezzel elértük azt a pon-

⁸⁸ GERŐ ANDRÁS: *Se nő, se zsidó. Előítéletek találkozása a századforduló Monarchiájában*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2009, 91.

⁸⁹ OTTO WEININGER: *Nem és jellem. Elvi tanulmány*. Ford. Dávid Andrea. Debrecen, Kvintesszencia Kiadó, 2010, 53. „Mindazok a nők, akik joggal híresek és valamilyen módon szellemileg kiemelkednek, azok mindig számos férfias vonást mutatnak, sőt az éles szem fel fogja bennük ismerni az anatómiai is férfias jellemzőket”. Ezek a nők gyakran leszbikusok vagy biszexuálisak (Szapphó, II. Katalin, Krisztina svéd királynő, George Sand, akinek szerelmei, Musset és Chopin nőiesek voltak, esetleg lehetnek fiziognómiailag férfiasak (George Eliot, Rosa Bonheur, Helena Petrovna Blavatsky).

⁹⁰ OTTO WEININGER: *I. m.*, 236.

tot, amelyben a női mivolt és a zsidóság a legerősebben megegyeznek. A zsidó mindig paráznább, bujább, még akkor is, ha – különös módon, talán összefüggésben voltaképpen nem antimorális természetével – szexuálisan kevésbé potens, és bizonyosan minden nagy gyönyörre kevésbé képes, mint az árja férfi.”⁹¹

A zsidóknak következésképpen nincs személyiségük, egyáltalán önértékük; ezért aztán soha nem lehet belőlük igazi nemes, gentleman, nincs bennük morális nagyság, hiányzik belőlük a kanti ész és az állam eszménye, de ugyanígy a forradalomé is stb., paraziták és vallástalanok. Weininger tehát a lényegiséget tagadja meg a zsidótól, csakúgy, mint a nőtől: „Az árja férfiban küzd a jó és a gonosz démon. A zsidóban csaknem úgy, mint a nőben, jó és gonosz még nincsenek egymástól differenciálva; bár nincs zsidó gyilkos, de nincs zsidó szent sem.”⁹²

A SZÖRNYETEG

Mint láttuk az előbbieken, a XIX. század második feléig a kiállítások, színpadra állítások nem voltak mások, mint az emberi test különbségeinek, furcsaságainak, csonkaságainak, szörnyűségeinek (monstruositás) bemutatója, a szörnyeteg megmutatása, a Másik testének szörnyként reprezentálása. A *monster* szó a *monere* (figyelmeztetni, jelezni) származéka, s erre való hivatkozással – valami, amitől (misztikus volta miatt is) félnünk érdemes, ezért vigyáznunk kell vele, de oly módon, hogy figyelmünket rá kell irányítanunk – szörnyeteg a fogyatékos, a mozgássérült, a más fajhoz vagy etnikumhoz tartozó (még akkor is, ha az egzotikus idegenség álarcában jelenik meg), a sajátos nemi identitású személy, sőt, mint látni fogjuk, szörnyszülött a nő is.

Auguste Debay például ekképpen mossa össze a hottentottákat az állatokkal és a szörnyszülötttel mint fantázialénnyel az *Histoire des métamorphoses humaines et des monstruosités* (Az emberi átváltozások és monstruózítások története) című 1845-ös könyvében – itt látnunk kell a kontextust, a hagyományos antropológiai háttet, a régi keveredést formátlan és a távoli között, amely a testi szörnyszerűséget, monstruózítást a térbeli eltávolodás mértékévé, a faji másság jelévé teszi: „A hottentotta még ma is az antropológiai rangsor utolsó fokán áll. Nem gondolv semmire, grimaszokat vágva és vakarózva teljes napokon keresztül kuporog a mocsokban, s akárcsak a majmok, nyeli a testét ellepő férgeket; lustaságának, ostobaságának és visszataszító csúnyaságának nincs párja az emberi fajon belül”.

A szörnyszülött modellje, elterjedésének hatóköre az abnormális reprezentációi között gyakorlatilag korlátlan, s a testeken kívül hatalmába keríti a jelek univerzumát is. Ezért aztán Courtine tanulmányának másik központi kérdése az lesz, miképpen lehetséges, hogy a szörnyeteg figurája az abnormális eme teatralizáció-

⁹¹ I. m., 255.

⁹² I. m., 254.

jának közepén helyezkedik el, hogy egyszerre válik eredetté, az értelmezhetőség alapelvevé és végső modellé? Courtine Foucault *Les anormaux* (Az abnormálisak) című előadását idézi: „A szörnyeteg nem más, mint az erős modell, az egyáltalán lehetséges apró szabálytalanságok sajátosságai által adódó mozgások kiterjesztett formája. Ebben az értelemben akár azt is mondhatjuk, hogy a szörnyeteg a sok kis (kép)ernyő nagy modellje. Minden forma értelmezhetőségének alapelve azon szörnyszerűség alakjában ragadható meg, amely ott rejlik minden apró anomália, eltérés, szabálytalanság mögött: s a 19. században mindvégig fennáll ez a probléma.”⁹³ (S mint láttuk, mindez a tudományos teratológia megszületéséig tart, amikor már természeti törvények, s nem okkult hatalmak hozzák létre a szörnyetegeket, akik addig ördögként és isteniként, furcsa aberrációként, a női képzelet élvezeteinek groteszk termékeként, ember és állat vérfertőző kapcsolatának gyümölcszeként fogantak meg az uralkodó diskurzus szerint. Innentől kezdve a normálishoz hasonlítják, a normális lesz az eredet, s mindegyik egy-egy típus alá van beosztva, strukturális hasonlóságok alapján, s szigorú terminológia segítségével osztályozva.) Másfelől a szörnyeteggé degradálás – mint dehumanizáló gesztus – egyúttal a kognitív önfelmentési stratégia része is az önérvényesítés érdekében: ha valakit bántok, megalázok, elpusztítok, önmagam számára be kell bizonyítanom, hogy azért teszem, mert kívül esik az emberiség körén, híján van az emberi identitásnak: patkány, féreg, szörny.⁹⁴

A ZSIDÓ MINT SZÖRNYETEG

A másik ilyen szörnyesítő eljárás a képi reprezentációban végképp nagyon gyakran előforduló torzítás, karikírozás, hibridiesítés. Jó példa erre az antiszemita karikatúra, a zsidóknak görbe orral, vastag, lefittyedő ajkakkal, kecskeszakállal, olykor dülledt szemekkel, vörös hajjal való ábrázolása. Mint Andrei Oișteanu írja, a (képzeltbeli) zsidó fizikai portréja a IX. század közepétől egészen máig hasonló vonásokat mutat: a középkori nyugati ikonográfia ugyanis ekkor tolódott el a zsidó karikírozó ábrázolása felé, ördögi tulajdonságokkal ruházva fel azt – s egyúttal Júdasként, Káinként, Kajafásként reprezentálva –, s ez a szemita arc él tovább a világi ikonográfiában, például a bolygó zsidó XVII–XIX. századi képi megjelenítésében, a XIX–XX. századi antiszemita karikatúrákban, sőt irodalmi reprezentációkban is. (Oișteanu listája: G. B. Shaw: *An Unsocial Socialist*, Egy emberkerülő szocialista, 1887, Joseph Conrad: *Nostromo*, 1904, G. K. Chesterton: *The Flying Inn*, A repülő vendéglő, 1914.) A Silenus-arc azt bizonyítja, hogy a zsidót a nyugati kereszténységben többnyire hibrid mitológiai alakként kezelték: Júdás grimaszba

⁹³ MICHEL FOUCAULT: *Les anormaux. Cours de Collège de France, 1974–1975*. Paris, Gallimard-Seuil, 1999, 69.; itt: 204.

⁹⁴ CSABAI – ERŐS: *I. m.*, 115.

torzult „Silenus arca” (jellemzőit lásd fentebb) mindig ellentmondásban áll Jézus szép, tiszta arcával (ráadásul Júdást általában profilból, Jézust szemből mutatják). Silenusnak, ennek a Dionüszosz kíséretéhez tartozó, buja és iszákos lénynek kétféle képi reprezentációja ismeretes, hol a legidősebb szatírként, hol – főként ha többes számban használjuk a szót – nem is annyira kecskére, semmint lóra hasonlító (lópatájú és -farkú) lényként ábrázolták. Az ún. emberre vonatkoztatott „Silenus-arcok” inkább szatírszerűek szoktak lenni, s egyúttal állatemberek is, a birkához hasonlatosak, mint Giambattista della Porta Juh-embere (Nápoly, 1602) vagy Étienne Gantrel Charles Le Brun után rajzolt Kos-embere (1706 előtt). Ezek a metszetek illusztrációk fiziognómiai traktátusokhoz, melyek ezeket a vonásokat rendszeresen negatív tulajdonságokhoz járulóként, az erkölcsi gyarlóság jeleként mutatják be. Giambattista della Porta a *De Humana Physiognomiája* (1586) szerint például a görbe (holló- vagy kakascsőrhöz hasonló) orr szemérmertlenséget és féltelenséget jelez, a vastag lefittyedő ajak pedig a tisztesség megvetésére, aljas lélekre utal. Ennél kevésbé generalizáló Caspar Lavater *La Physiognomie ou l'Art de connaître les hommes par la physionomie* (Lipcse, 1772, Párizs, 1783) című könyve, amely az ajak és jellem közötti fontos kapcsolatot hangsúlyozva és az orrhegynék a felső ajakkal bezárt szögét tanulmányozva von le tanulságokat a nemzeti fiziognómiákat illetően.⁹⁵ Bár ő nem minden zsidót azonosít e negatív bibliai szereplő fiziognómiájával, a sokak által archetipikusan zsidónak tartott Júdás portréjával kapcsolatban is a zsidókhoz kötött sztereotípiák tárházából válogatott.⁹⁶

Ez a klisészerű ábrázolás olyannyira végigkíséri a modernitás korát is, hogy gyakran az asszimiláns zsidók maguk sem képesek megszabadulni tőlük. (Vörös Kati éppen a magyar sajtóorgánumok számbavételekor állapítja meg, hogy az 1880-as évekbeli sajtó zsidókarikatúrái mind magukon viselik az ezeket a jegyeket, még a kifejezetten asszimilációpártiak is, például Ágai Adolf újságja, a Borsz-szem Jankó. Mindezt egyrészt a korabeli olvasók magasabb ingerküszöbe magyarázza – a holokauszttapasztalat ezt jelentősen lejjebb szállította –, másrészt pedig az, hogy a XIX. században a zsidó identitását kifejező jelölők már túlságosan a negatív konnotációk rendszerébe illeszkedtek, a közönség hozzászólt egy, az antiszemita karikatúrától semmiben sem különböző változatlan, átható és alapvetően negatív zsidóképhez, „a »zsidó« mint olyan az egész társadalom által osztott és értett kulturális kóddá vált.”)⁹⁷

⁹⁵ I. m., 38.

⁹⁶ GELLER: I. m., 22.

⁹⁷ VÖRÖS KATI: Judapesti Buleváron – A „zsidó” fogalmi konstrukciója és vizuális reprezentációja a magyar élclapokban a 19. század második felében. = *Médiakutató*, 2003. tavasz. Idézi: PEREMICZKY SZILVIA: Irodalom és antiszemitizmus. In: JENEY ÉVA – SZEGEDY-MASZÁK MIHÁLY (Szerk.): *A kultúra átváltozásai. Kép, zene, szöveg*. Budapest, Balassi, 2006, 347–398. A két zsidókép között mindemellett különbséget tesz Hanák Péter A másokról alkotott kép című tanulmánya: „A liberális sajtóban a zsidó eleinte inkább nevetséges és lenézett, mintsem ellenszenves alak: a házaló – toldott-foldott gúnyában, nyútt bocsorban, batyuval a hátán. Ő a handlé, a rongyszedő, rangosabb kiadásban a „gyapjas”, a „bőrös”,

A középkorban, sőt egyes szövegekben egészen a XVIII–XIX. századig a zsidó tehát dehumanizált szörnyeteg, teste torz, deformált, s ehhez a szörnyszerűséghez járul még a a férfiak feminizálása is – lásd fentebb –, illetve az a hiedelem, hogy állatfarkuk, vagy még konkrétabban disznófarkuk van. Ez utóbbi elképzelés párhuzamba állítható démonizáltságukkal is (a fark érthető egyúttal ördögfarok is, vagy akár a szatírvolt egyik kelléke), ám bestializáló – az emberi mivolthoz képest degradáló – konnotációja is első pillantásra evidens. A disznófarkok mint olyan mindazonáltal abban az értelemben is érdekes, hogy éppen annak az állatnak a testrésze, amely a zsidók számára a legszigorúbb vallási tiltások közé tartozik, s mely előírással a keresztény kultúra – különösen a középkorban – nemigen tudott mit kezdeni: értetlenül állt előtte, s igen gyakran etiológiai legendákat talált ki a magyarázatára. Így születnek meg azok az antiszemita sztereotípiák, amelynek a disznófark viselése a része: a zsidó azonosítása a tiltott állattal, azzal, amit ő maga tart tisztátalannak, abjektnek (a német térségben például ezzel párhuzamosan a XVI–XVIII. században egy visszataszító ikonográfia jön divatba, amelynek főszereplője a disznón lovagoló, azzal fajtalankodó, tejét szopó és ürülékét evő zsidó, de utalhatunk a Judenschwein gyalázkodó népi kifejezésre, vagy ibériai félszigeten a kikeresztelkedett zsidókra használt marrano elnevezésre is).⁹⁸ Más, de bizonyos értelemben össze is függő konnotációja a farkoknak a kínai copffal való rokonítása, ugyanis ezt a két népet a korban előszeretettel aszociálták egymással egyik meghatározó gazdasági tevékenységük (kereskedés)⁹⁹ alapján, továbbá karakterológiai és fizikai (keleti test) szempontokat figyelembe

a „tollas” zsidó, aki még a megtelepedett és meggazdagodott boltos korában is őrzi korábbi vonásait, legfeljebb a foltos kaftánt váltja fel a hosszú, fekete zakó. (...) [A] leghosszabb életű egy magyar zsidó élcmester, Ágai Adolf szülötte volt: Seiffensteiner Salamon, az adomázó rezonőr. Első pillantásra tipikus zsidó külső: vastag orr, hamiskás szem, sűrű szőrzet, széles ajak és széles mozdulatok, kezével is állandóan „beszél”, gesztikulál. Hétköznapi sapkában, mellényben, mosolyogva, ünnepélyes alkalommal cilinderben, zakóban, felöltőben adja elő „tünődéseit”. Ő az okos, a csavaros eszű, „rokonszenves” zsidó. A századvégen egyre erősödő antiszemita tábor már másként rajzolja meg ugyanezt az alakot. (...) A torz ábrázolások, melyeket német élclapokból importáltak, sokféle változatban is egylényegűek maradtak. Akár zsidósüveget, hosszú haját és pajeszt viseltek, akár kappedlit, és sűrű göndör szőrzet borította fejét-arcát, akár cilinderben pompázott, kopaszon és borotvált arccal.” KONRÁD MIKLÓS: Orfeum és zsidó identitás Budapesten a századfordulón. = *Budapesti Negyed*, 2008, 16. évf. 2. (60.) sz., 355–356. [Emancipáció II.]

⁹⁸ ANDREI OIȘTEANU: *I. m.*, 310. A disznóhússal való fenyegetés máskor egyértelműen csak a megálázás része: az Ivanhoe-ban például állandóan disznóhússal alázzák meg Izsákot, többek között disznósajtot lóbalnak az orra előtt, mire az elől hátrálva leesik a lépcsőn.

⁹⁹ Shylock, az uszorás, a bankár, a gazdag zsidó szintén rendkívül figyelemre méltó a zsidóság testrepresentációi közül, de erre most csak egy lábjegyzet erejéig térünk ki. Bár Európa népessége a 18. századig etnikai-vallási értelemben fogta fel a zsidóságot, a zsidó bizonyos történelmi körülményeknél fogva szemantikailag lefedett egyes foglalkozásokat (bankár, uszorás), de a csaló kétes státuszát is társították hozzá. Később, az emancipáció idején ezek a sztereotípiák, stigmák paradox módon fennmaradtak, úgy, hogy közben a társadalmi-gazdasági keret megszűnt mögöttük létezni, a jogi egyenlősítéssel és pénzgazdálkodás fejlődésével ezek a tevékenységek elérhetővé váltak mindenki számára.

véve. Jay Geller utal rá, hogy a kínai copfot a leggyakrabban faroknak, malacfaroknak – esetleg fonatnak fordítják –, mely szavak morphemikus és jelentésmezeje képes utalni a zsidó és kínai (test)reprezentációk egymást fedő voltára. Ráadásul maga Spinoza is hasonlította a kínai hajviseletet a zsidók titkos, nem látható, de színekdochikusan a közösséghez való tartozásukat – illetve a más közösségektől való különbözőségüket – kifejező testrészükhöz, a körülmetélt péniszhez, amely párhuzam aztán szintén elterjedt.¹⁰⁰ (Weininger viszont a kínaiak hátul összefogott haját és gyér szakállát nőiesnek találta, ezért gondolta őket egy csoportba sorolandónak a másik nem-árja, ergő feminin néppel, a zsidókkal.)¹⁰¹

A NŐ MINT SZÖRNYETEG

Rosi Braidotti¹⁰² – Donna Harraway cyborgelméletére is alapozva – a feminista irodalomkritikát a biológia tudományával és a technikával kapcsolja össze, s egymásra simítja az anyák, a szörnyetegek és a gépek fogalmát, ami persze kizárólag úgy lehetséges, ha azok hatókörét kitágítja, felrobbantja szokásos jelentéstani határukat. A nőt nem csak biokulturális egységként és szociopolitikai realitások empirikus szubjektumaként reprezentációjaként érti, hanem mint a feminista elmélet meghatározta diszkurzív mezőt, mely kétrétegű: egyfelől kritikával illeti a meglévő definíciókat, reprezentációkat, és alternatív teóriákat dolgoz ki a nőket illetően. Rosi Braidotti a francia hagyományból kiindulva – Bachelard, Canguilhem és Foucault materializmusát követve – a technológia fogalmát a lehető legszélesebb értelemben, tudományos, politikai és diszkurzív területként definiálja, s ezt a komplexumot rendeli alá a gép fogalmának. A szörnyek is így konstruálódnak meg technológiaiként, s némiképp a biológiai tudományok története és filozófiája alapján, ezeknek a kapcsolatát követve a különbözőséghez és a különböző testekhez.

Mint láttuk, Arisztotelésztől Freudig a nyugati tudományos kultúra toposzának számít, hogy a nő az abnormalitás jeleként értelmezhető, s különbözősége nem más, mint alsóbbrendűség. A bináris oppozíciókon alapuló fallogocentrikus társadalomban – túl az irodalmon – a nőiségnek a szörnyetegszerűséggel való asszociációja a bináris oppozíciók logikáján alapul: a szörnyeteg a negatív pólus, a pejoráció, a rosszallás, a leértékelés pólusa, amely strukturálisan analóg a nőivel, amely a bevett normákhoz képest ugyancsak Másiknak tekinthető (bármilyen is legyen a norma egyébként). Minthogy pedig ez egy olyan merev rendszer, amely a feminitást csak mint negativitásként jelentkező másságot tudja megra-

¹⁰⁰ JAY GELLER: *I. m.*, 50–51. (A kérdésről bővebben vö. e könyv *Tailing the Suspect, or the Braiding of Gender and Ethnic Difference* című fejezetét: 50–87.)

¹⁰¹ WEININGER: *I. m.*, 248.

¹⁰² ROSI BRAIDOTTI: *Mothers, Monsters, Machines*. In: Uő.: *Nomadic Subjects*. New York, Columbia University Press, 1994, itt: in: KATIE CONBOY – NADIA MEDINA – SARAH STANBURY (Eds.): *Writing on the Body. Female Embodiment and Feminist Theory*. New York, Columbia University Press, 1997, 59–79.

gadni, a nőgyűlölet nem a véletlen terméke, hanem strukturális szükségszerűség. (Amúgy ennek következménye a mizogün stílus is, amelyet Braidotti szerint egyúttal szatirikus is. Egyik alapvető példája ennek a *Gulliver utazásai*, ahol a női testtől való irtózás is megmutatkozik. „A szatíra műfajában a nőnek a szörnyetegekhez való kapcsolása kivételesen szignifikánsnak és gazdagnak mutatkozik. A szatirikus szöveg értelemszerűen szörnyszerű, már magában is deviáns és eltévelyedett. Minthogy kiemelten transzgresszív, a nőgyűlölet megfelelő fokát biztosíthatja, amely más irodalmi műfajokban esetleg sokkoló lehet.”)

A szörnyetegekről való beszéd Rosi Braidotti számára a feminista elmélet egyik fontos kérdésére mutat rá: arra, hogy milyen státuszt képvisel a különbözőség a racionális gondolkodásban (a szörnyeteg az alapvető emberi normához képest értett különbség megtestesülése, a deviáns, az abnormális). Derrida és más francia gondolkodók ratio-elemzése szerint a nyugati gondolkodás eredetileg bináris oppozíciókon nyugszik, amelyek a különbözőséget mint egy elfogadott normához képesti Másikat kezeli: a kérdés tehát az, miként lehetne a különbözőséget megszabadítani ezektől a normához kapcsolódó konnotációktól. A nő mint a különbözőség jele szörnyszerű (amúgy is, de ha testének körvonalai eltorzulnak a várandósság alatt, akkor végképp). Ha a szörnyeteket egy anomálián alapuló, a normához képest deviáns testi entitásként írjuk le, akkor úgy is érvelhetünk, hogy a női test és a szörnyeteg test közös privilégiuma, hogy mindketten magukban hordozzák az elbűvölés (fascination) és az elrettentés (horror) lehetőségét. A vonzás és az undorkeltés logikája különlegesen fontos itt: a pszichoanalitikus elmélet ugyanis így írja le a vágy mechanizmusát, illetve azon neurotikus tünetet (az undor hisztérikus, görcsös összerándulásait), amely saját magának a tárgytól való áthelyezéséből származik.

A poszt-freudianus olvasatok a női vágy kapcsán a nemi különbözőség reprezentációjából származó férfiszorongásból indulnak ki, tudniillik abból, amiről Freud a Medusa-fejről szóló tanulmányában beszél, amikor a vonzás és taszítás eme logikáját a női genitália látványához hasonlítja: e sötét és rejtélyes régióban nincsen *semmi nézni való*, a képzelet szorongásos örületbe fordulhat át, mikor is a hím bémésködőt megbénítja a kasztrációs félelem. Lacan nyomán Kristeva ugyancsak azt állítja, hogy a női nem mint az eredet helye szintén lenyűgözést (félelemmel teli csodálatot) kelt az anyától való elszakadás és az Apa Törvényének elfogadásának pszichikai és kulturális parancsa miatt, s ehhez járul még az incestus tilalma, mint a társadalmi rendszer egyik alapszabályaként érvényesülő tabu, amely a női/az anyait szintén az abjekció tárgyává teszi.

Kristeva az anyai testet pedig mint az élet eredetét, illetve mint a születés és halál kettősének megtestesítőjét írja le, azaz szintén mint olyan dologot, amely egyszerre piszkos és szent, pokoli és mennyei, attraktív és undort keltő. Ő az abjekció által implikált fogalmakkal beszél erről, az abjekt ugyanis ebben a szürke, közötte térben születik meg: a szörnyetegszerű vagy a deviáns az abjekció figurája, amennyiben átlépi a felismerhető normák vagy definíciók közötti határokat.

CYBORG-ELKÉPZELÉSEK

Ahogy György Péter írja,¹⁰³ a biológiaiag beazonosítható ellenfelekhez képest komoly változást jelent a láthatatlan, az amorf vagy a próteuszi ellenfél, mely fejlődésének állomásait tekintve két csoportba sorolható. „A biológiai gondolkozást illetően a század harmincas éveig – majd a náciizmus leveréséig – tartó rasszizmus paradigmájában az ellenfél – ha a Földön kívülről érkezik is, ha emberi kreáció eredményeként létrejött mesterséges emberi lény –, az emberi alak normáitól való eltérései révén válik ijesztővé”: ekkor a rém még néhány vonásában azonosítható mindazzal, akiket megrémít. Ehhez a stádiumhoz sorolható a science fiction története Frankensteinről a Star Trekig, a Supermanig, a Batmanig, mely testreprezentáció sajátosságait az emberi test normáitól való eltérésekhez képest határozhatjuk meg. A végső szakaszba az ellenfél cyborggá változása tehető, azaz emberi alakok imitálása, ami egyébként ugyancsak visszavezethető a Frankenstein mítoszra. A *Terminator* 1-ben, illetve 2-ben a robotok és cyborgok harcában – „az emberi testet még strukturáltan utánzó automata, tehát gép, illetve a teljes mértékben amorf radikális próteuszi, biológián túli utánzóművész közötti küzdelemben” – főként az utóbbiak, mint önmagunk másai válnak fenyegetővé. (Hibrid testek persze a mindennapi életben is találhatók, effélék például a test mesterséges transzformációi a kiegészítésekkel, protézisekkel, plasztikai sebészeti eljárásokkal, feketéknél a bőrkifehérítés).

EXKURZUS 2. A ZSIDÓ MINT GÓLEM

A gólem a zsidó irodalom egyik jól ismert mitikus teremtménye, számos történetből, színdarabból, műalkotásból ismerhetjük ezt a fantasztikus, sárból gyúrt, embernek látszó, de néma teremtményt. Jelen van a modern irodalomban is (a legismertebbek Scholem Aleichem, Isaac Bashevis Singer valamint Myrinné Wegener és Holitscher művei), valójában azonban mint műember Gólemnek tekinthető minden android, Mary Shelley Frankensteinjéről a Supermanig, a robotokig, csak ebben az esetben zsidó, misztikus alakról van szó.¹⁰⁴ Figurája¹⁰⁵ kettős értéket

¹⁰³ GYÖRGY PÉTER: *I. m.*

¹⁰⁴ A Gólemnek mint a zsidó Másiknak a XIX. századi reprezentációját Cathy Gelbin foglalja össze. Ld.: CATHY S. GELBIN: *The Golem Returns. From German Romantic Literature to Global Jewish Culture, 1808–2008*, Michigan University of Michigan Press, 2011. Myrinné: A gólem című regényéről tanulmányom jelenik majd meg: *A Gólem mint Doppelgänger*. Olvasható kép, látható szöveg. Debrecen, Déry Múzeum.

¹⁰⁵ A történetnek számos változata létezik, pl. 1625-ben a szefárd kabbalista, Josef Solomou.

Delmedigo meséli el, hogy két spanyol középkori költő, Abraham ibn Ezra és Somolou ibn Gabirol antropoidokat készítettek, amelyek – igaz, minden károkozás nélkül – valódi életre vágytak. 1808-ban Jacob Grimm meséi között szerepel, majd a XIX. század közepén keletkeznek askenázi legendák egy

hordoz: a populáris kultúráról szóló tudományos diskurzus, illetve különböző irodalmi szövegek a felvállalt zsidó lényegiség népmesei alakját konstruálták meg belőle, míg a kultúratörténeten végigvonul negatív interpretációjának hagyománya is. Keresztény szempontból a Gólem-történet jelentősége az, hogy bizonyítéknak tekintik a zsidó okkult természetére. 1674-ben például Johann Cristoph Wagenseil kinyomtatja Cristoph Arnold latin nyelvű levelét, aki boszorkánysággal vádolja meg a zsidókat. A levél keresztény sztereotípiák sorozata a zsidó boszorkányságról, s írója amellett érvel, hogy az izraelitákat meg kell büntetni, amiért szembeszegülnek az isteni parancssal; nem véletlen tehát, hogy a gólem homlokán lévő feliratot, és ezzel együtt a zsidókat társítja az Antikrisztussal is.

A Gólem-fogalom mint a zsidók speciális természetének jele új formát kapott a XIX. század elején, amikor a német romantikusok újra élesztették a keresztény érdeklődést a kabbala iránt. Ebben a korszakban halhatatlan, de a megváltó tulajdonságokat nélkülöző alakként tűnik fel, teljes párhuzamban a német nacionalizmus elterjedése miatt a zsidók iránt egyre inkább megnövekvő ellenszenvvel. Alakjának ekkori legfőbb konnotációja, hogy példázza a zsidók teremtményének hiányosságait. E gondolat kapcsolatban áll Herder nézeteivel, miszerint igazi költői szellemet csak egy nemzet adhat, vagyis egy olyan nép, amely egyedi földrajzi és nyelvi elhelyezkedéssel rendelkezik, s mivel a diaszpórában élő zsidók ilyennel nem bírnak, híján vannak minden valódi irodalmi tradíciónak. A Grimmet követő romantikus írók a lengyel gólemet a zsidók abszolút különbözőségének tökéletes megtestesülésének tekintik, selejtes testükkel, lelkükkel és nyelvükkel.¹⁰⁶ A Gólem hatalmas, csendes nem-ember (nonhuman), tökéletes jelölőjévé válik a zsidók új alakjának, amelyre az abszolút különbözőség jellemző, szellemi és fizikai romlottságuk, beszédmódjuk modern szimbóluma. Érdekes, hogy míg a romantikusok a góleben a zsidó lényegiség (pontosabban: lényegnélküliség) megtestesülését látták, a zsidó értelmiségiek a gólemet a populáris hagyomány részeként írták le, megkísérelve, hogy a Herder és a Grimm-fivérek művei által meghatározott nemzeti diskurzusba ágyazzák. Az új zsidó Gólem-történetek felvállalt népi eredetükkel a zsidók nemzeti lényegének megalapozásaként funkcionáltak. Különösen így volt ez a Löw-rabbis történetek megszületése után: a prágai gólem egyrészt közös askenázi téma, amely a németül és a jiddisül beszélő zsidók közötti nyelvi, kulturális és nemzeti kötelékről tanúskodik, másrészt, különösen a századvég felé – hiszen a figurának legfőképp a gettó védelme a feladata – a zsidók biztonsá-

másik gólemépítő XVI. századi rabbiról, a prágai Yehuda ben Bezalel Löwről: ezek a történetek nagy vonalakban a Grimm közvetítette mesét követik. E. T. A Hoffmannak ugyancsak van kabbalista meséje (*Die Irrungen/Die Geheimnisse* *The Confusion/The Secrets*), s ezekben van minden, Gólemszerű alak, *Doppelgänger*, hercegnő, melyek mint a lényegnélküliség reprezentációi tűnnek fel. Egy évszázaddal később Arthur Holitscher *Der Golem* című expresszionista szerelmi drámája tematikus műfajának az utópiát nevezhetjük, az új zsidó férfi és nő alakját illetően (1908). A Gólem figurája zsidó identitású modern íróknál is jelen van, pl. Sholem Aleichem, Isaac Bashevis Singer.

¹⁰⁶ CATHY S. GELBIN: *I. m.*, 13.

gigényét fejezi ki egy ellenséges nem-zsidó világban, illetve a zsidó kultúra védelmezőjeként tűnik fel. A női és a Gólem mint a zsidó Másik reprezentációi itt ösz-szecsúsznak olykor, a romantika írói és kultúremberei közvetlen környezetükben olykor beazonosítanak női gólemeket is, olyan értelmiségi nőket, akik számukra a szexuális szabadosságot jelenítik meg: a berlini zsidó irodalmi-filozófiai szalonok nőalakjait, mint például Henriette Herz, Rahel Levin Vernhagen, és Mendelssohn nővére, Dorothea Veit. A zsidó nő korai archetípusa, a *femme fatale* itt gólemalakként jelenik meg, s mint ilyen a zsidó romlott természetét szimbolizálja. (Ellentmond a zsidó *femme fatale* antiszemita sztereotípiájának Walther Rathenau-nál a *Rabbi Elieser története*, ahol is a gyönyörű női gólem szaporodási és erotikus célokra rendeltetett.)

A Gólem alakjára, s rajta keresztül mintegy kivetítve a körülötte élő zsidók reprezentációjára is – beleértve testi megjelenésüket, tetteiket, környezetüket, illetve általában a különböző verziók (Grimm, Meyrink stb.) hangulatát, stílusát – a kísértetiesesség, az Unheimlich/uncanny-szerűség jellemző.¹⁰⁷ Ennek nyilván a pszichológiai szempontokon kívül társadalmi vonatkozásai is vannak, hiszen a kísérteties megvalósulhat a társadalmi abjekción keresztül is. Ráadásul a legendákban – és például Meyrink regényében – a tízévente Prága utcáin kísértő Gólem „nem élő-nem halott” jellegét illetően rokon a szintén kísértetiesnek érzékelt, százévente harmincévesre visszafiatalodó bolygó zsidó alakjával is, aki – mint látni fogjuk – egyszerre lesz a zsidó ember, a zsidó nép és a judaizmus reprezentációja.

A női cyborgok egyik alapmodellje az Olympia nevű női automata E. T. A Hoffmann a *A homokember* című novellájából, amelyikbe a főhős beleszeret, hangyagolva kedvesét, s csak később fedezi fel a lány gépmivoltát. A külsejét tekintve tökéletesnek tűnő lány – hasonlóan a Gólem-representáció ezen aspektusához – a kísérteties egyik megnyilvánulásaként is értelmezhető, mint az olyan testrepresentációk (vö. Schelling, Jentsch elképzelései), amelyek esetében kétséges, hogy vajon egy nyilvánvalóan élő lény valóban lélekkel van-e felruházva, illetve az, hogy egy élettelen tárgynak nincs-e mégis lelke (ilyenek a viaszfigurák, zseniálisan megkonstruált babák és automaták). Freud egyébként is *A homokember* című novellán keresztül vezette be a kísérteties, az *Unheimlich* fogalmát, bár számára más aspektusok, például a szem motívuma tűnt meghatározóbbnak.¹⁰⁸

Braidotti – mint azt láttuk is, bár akkor inkább a nő szörnyetegaspektusairól beszélünk – egy gépiesített szörnyeteganyát, egy cyborgnőt vizionál: minthogy az anyai funkció medikalizálásának az lesz a következménye, hogy a testit ösz-sze tudjuk kötni a technológiaival (amivel az anyaság biotechnológiai korában

¹⁰⁷ Sigrid Mayer (1975) szerint a Grimm-narratívából kiinduló uncanny-elemeket a narráció durván objektív stílusa biztosítja.

¹⁰⁸ SIGMUND FREUD: A kísérteties. Ford. Bókay Antal – Erős Ferenc. In: BÓKAY ANTAL – ERŐS FERENC (Szerk.): *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Budapest, Filum Kiadó, 65–82.

tudhatjuk magunkat), s ugyancsak nyitott az átjárás a változatos pszichológiai, kulturális és szociális funkciók között is, könnyedén el tudjuk képzelni test és gép, hús és fém egységét, s egy ilyesféle elcsúszás jöhet létre a percepcióban és a megtestesült szubjektum reprezentációjában is.

Donna Harraway *Kiborg-kiáltvány. Technológia és szocialista feminizmus az 1980-as években* című írása¹⁰⁹ a kiborgot a gép és élő szervezet utópisztikus hibridjeként határozza meg, a poszt- vagy marginális kultúrhelyzetet testesítve meg vele, s a politikai feminizmus céljainak szolgálatába állítva azt: a nők felszabadítása a kreatív fantázia megreformálásával érhető el. A kiborg a *gender* utáni világ része, megszünteti testi és nem testi elkülönülését, az uralmi hierarchiát egy hálózatos uralmi struktúrával váltja fel (melyet biotikus összetevők, meterséges genetikai másolási eljárások, komputerintelligencia jellemeznek). Harraway érdekes módon a kiborg írásmód egyik lehetőségeként a posztkoloniális női regényt állítja, merthogy a kiborg iskolapéldája szerinte a marginális helyzetű színes bőrű nő, a *Kívülálló Nővér* (Audre Lorde esszékötetének a címe [Sister Outsider] alapján). Másik példája Cherrie Moraga *Loving in the War Years* című regénye, amely a történetmondó szereplő és a szerző nyelvét eredetnélküli és (részben) hibrid nyelvnek mutatja: „olyan személy identitását térképezi fel, aki sosem tudott az eredeti nyelvén, sosem telepedett meg a kultúra kertjében, törvényes heteroszexualitásban, ezért nem is alapozhatja az identitását mítoszra vagy az ártatlanság elvesztésére, és a természetes, anyai vagy apai névhez való jogra. Moraga írása, az a tény, hogy elsőosztályú írástudó, ugyanolyan erőszakként jelenik meg költészetében, mint az, hogy Malinche mesterien tette magáévá a hódítók nyelvét – olyan erőszakként, törvénytelen termelésként, amely lehetővé tette a túlélést. Moraga nyelve nem »teljes«; öntudatosan van összeragasztva a két hódító nyelvéből: angol-spanyol kiméra. Mégis éppen ez a szörnyszülött, amely nem tart igényt az eredeti, erőszak előtti nyelvre, hozza létre a színes nők erotikus, kompetens, potens identitását”.

A NOMÁD: A RASSZISTA JELÖLŐTŐL A DEKONSTRUKTÍV OLVASATIG

Minthogy a nomád melléknév mint attribútum a diaszpórában élő, olykor pogromok, kiutasító törvények miatt lakhelymódosításra kényszerített vagy eleve is vándor életmódot folytató népekre (cigányokra, zsidókra) jellemző, s velük találkozik a letelepedett, önmagukat lakhelyük és vallásuk, később egy adott nem-

¹⁰⁹ DONNA HARRAWAY: Kiborg kiáltvány: tudomány, technológia és szocialista feminizmus az 1980-as években. Ford. Bocsor Péter. In: BÓKAY ANTAL – VILCSÉK BÉLA – SZAMOSI GERTRUD – SÁRI LÁSZLÓ (Szerk.): *I. m.*, 503–519.

zethez való tartozás alapján azonosító lakosság, az előbbieket gyakran nomádként jelöltetik meg az idegenről, a Másikról szóló diskurzusokban.¹¹⁰

Sőt, a francia (politikai) kultúrában a cigányság például a mai napig kifejezetten asszociálódik a nomádsággal; vagy amikor az amerikai John Smith vallásos vakbuzgalomtól fűtve reformokat sürget, s letelepítésre ösztönöz, a nomádok ellen fordul, mely megjelölés voltaképpen csak részben vonatkozik a cigányokra (ugyanígy a téglagyári gyermekekre, csatornalakókra is), mindazonáltal az előbbieket vademberekhez és állatokhoz hasonlítja. Franciául a cigányokat régen, akár a XX. század első feléig is bohémiaiaknak (Bohémiens; nomád cigány, ti. aki Csehországból jött), illetve egyiptomiaknak (Égyptiens) is hívták, s mindkét elnevezés vándor életmódjukra utalt. (Az utóbbi népnév onnan ered, hogy a korai migránsok Kis-Egyiptomot emlegették őshazájukul, de alighanem a Peloponnészoszsal álltak közeli kapcsolatban.)¹¹¹ Noha az előző évszázadban a népességben még inkább pozitív kép élt a cigányokról, a német Aventius (Johann Thurmaier) 1522 körül írt Bajor Krónikája az 1432-es év kapcsán már meglehetősen becsmérlő minősítéssel szolgál a cigányokkal kapcsolatban: „Ebben az időben tartományainkra tolvaj nép zúdult, a török birodalom és Magyarország határán élő különböző fajták *söpredéke* és a *szennye* (a mi nyelvünkön *zingeni*), és Zindelo nevű királyuk vezetése alatt büntetlenül loptak, csaltak, a betevő falatot rablással és jövendőmondással keresték meg. Hazug módon azt állították, hogy Egyiptomból valók, és az istenektől vetettek száműzetésre, nem átallják azt híresztelni, hogy hétéves vezeklésre kényszerültek apáik bűnéért, akik sorsára hagyták a Szent Szület és a gyermek Jézust. Tapasztalatból tudom, hogy a vend nyelvvel beszélnek, és hogy árulók és kémek.”¹¹² A XVI. századi megtelepedett társadalom tekintetében a (képi) reprezentációs módok sztereotipikussá és előítéletessé válnak, a korabeli ikonográfiában (Boschnál például) és drámában (Gil Vicente, Hans Sachs művei) állandó szereplők az erőszakoskodó cigányjós nők, hamiskártyások, zsebtolvajok, becsstelen lókupecsek, táncosnők. „A feldolgozások közül az egyik leglátványosabb egy város vagy kastély elé vonuló cigánytársaságot ábrázol a helyi polgárok gyűréjében; a nők – a krónikákból nyert képhez híven – turbánt viselnek, és az egyik úrhölgy éppen jóslásra nyújtja a tenyerét, miközben az erszényétől

¹¹⁰ A nomádot és a csavargót mindamellett nem mindenki tartja azonosítható kategóriáknak, például Zygmunt Bauman sem, aki ugyan mindkét típust a „zarándok leszármazottainak” gondolja, ám a csavargókat a nomádoknál is kiszámíthatatlanabbnak jellemzi: a csavargó „nem tudja, hová megy legközelebb”, „nincs kitűzött célja”, útkeresztelkedéseknél dönt a lehetőségek mérlegelésével; útvonala szakaszokból és a pillanat hatása alatt áll össze; s azt sem tudja, mennyi ideig marad az adott helyen. A nomád pályáját viszont Bauman szerint egyfajta monoton körforgás alakítja. ZYGMUNT BAUMAN: A zarándok és leszármazottai: sétálók, csavargók, turisták. Ford. Teller Katalin. In: Biczó GÁBOR (Szerk.): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derriidáig. Debrecen, Csokonai, 2004, 192–206.*

¹¹¹ SIR ANGUS FRASER: *A cigányok*. Budapest, Osiris, 1996, 85.

¹¹² A szerző megjegyzése: a latin szóban szereplő *superis* szónak több fordítása is lehetséges, itt talán inkább: „uralkodók”. Uo., 88.

éppen megkönnyíti egy cigányfiú. Egy másik tournai-i szőttes a táncoló cigányok első ismert ábrázolása.”¹¹³ Ez a kép csak módjával változott, fennmaradásának egyik remek bizonyítéka Mérimée már említett *Carmen*-je a már említett szociografikus-etnológiai bevezetővel, illetve az a „tudományos igénnyel” megírt magyar könyvecske már a XX. század elejéről, amelynek feladata a cigányok reprezentációinak vizsgálata lenne a magyar irodalomban, s amelynek bevezetője efféle sztereotípiákat vonultat fel: „A sötétbarna bőr, sűrűn benőtt arc, villogó fekete szem, az ismeretlen nyelv, a folytonos vándorlás, a titokzatos mesterségek – mind nem voltak alkalmasak a rokonszenv megnyeréséhez. Időnként feltűntek egy-egy város, egy-egy falu határában, összetákolták sátraikat, és benéztek a nép közé. Az asszonyaik jósoltak és kártyát vetettek, jövőndőt mondtak, míg a férfiak bekószálták a vidéket, megfoltozták a falu üstjeit, teknőit, és ahol csak szerét tehették, meglopták, kifosztották a lakosságot. Éjjel pedig körülülték a tüzet, és a csendben messze elhallatszott vontatott, szomorú énekük, míg asszonyaik, leányaik eljárták azokat a különös, vad cigány táncokat az éneklők dalának ritmusaira. A cigány a kultúra egy ősből áll még ma is. Életmódja folyton rabja a természetnek. Az érzelem uralkodik egész lényé fölött, az ösztön vezeti a mindennapi életben, s a természeti erők roppant hatással vannak rá (...) Költészetében a népek fejlődésének egy ősből áll még ma is. Életmódja folyton rabja a természetnek. Az érzelem uralkodik egész lényé fölött, az ösztön vezeti a mindennapi életben, s a természeti erők roppant hatással vannak rá (...) Költészetében a népek fejlődésének egy ősből áll még ma is. Életmódja folyton rabja a természetnek.”¹¹⁴

EXKURZUS 3. EGY RÉGESRÉGI NOMÁD: A BOLYGÓ ZSIDÓ

Ahasvérus a par excellence nomád, ő egyszerre a tér csavargója (bolygó zsidó), és az időé (örök zsidó),¹¹⁵ s így, mint jelölő hosszú évszázadokra gyökeret vert az európai gondolkodásban. (Nem véletlen, hogy a XIX. században Champfleury – akit itthon inkább a realizmus irányzatának teoretikusaként ismerünk – *Histoire de l’imagerie populaire* (1869) című munkájában leszögezi, hogy „a nép lelkében meggyökeresedett minden legenda közül kétségkívül a bolygó zsidó legendája a legellenállóbb.”)¹¹⁶

A legenda gyökerei a XIII. századba nyúlnak vissza, igazán azonban csak a XVI. században körvonalazódik, fénykorát pedig a XVII. században éri el egy kis, körülbelül nyolc oldalas népi kalendárium megjelenéséig (itt amúgy az a Paul

¹¹³ Uo., 122.

¹¹⁴ FLEISCHMANN GYULA: *A cigányság a magyar irodalomban*. Budapest, Élet, 1912, 6. Persze ez nem minden esetben van így, Szigligeti Ede *A cigány* című népszínművében éppen a közhelyek lebontását tűzi ki célul, mint ahogy kevésbé jelentős darabokban is hasonló szemlélet jut érvényre: többek között Szunyogh Árpád *A cigányjósno* című tréfás egyfelvonásosában, amelyből az derül ki, hogy az olyasféle előítéleteknek, mint a lopás vagy a csaló, minden valóságálatpot nélkülöző jövőndőmondás – a konkurencia jóslataival szemben – nincs semmi alapja.

¹¹⁵ Rokon alakok még: bolygó hollandi, örök vadász.

¹¹⁶ HEINRICH GUSZTÁV: *A bolygó zsidó mondája*. Budapest, Franklin Társulat, 1920, 4.

Eitzen meséli el a történetet, aki Luther Márton egyik volt wittenbergi egyetemi társaként, az ő hatása alatt lesz teológus, majd püspök: s elbeszélésének negatív vallásos vallásos konnotációit erősíti, hogy Luther Márton ezidő tájt élte antiszemita korszakát).¹¹⁷

A bolygó zsidó históriáknak két történelmi értelemben vett alapinterpretációja van, s bár ezek össze is folyhatnak, kereszttezhetik egymást, az egyikhez egyértelműen negatív konnotációk kapcsolódnak, a másik inkább ambivalens konnotációk, vagyis az adott narratívától függ, hogy antiszemita, vagy éppen ellenkezőleg, filozofizáló hangsúlyok érvényesülnek-e benne. Az első szerint Isten azért ítélte örök életre – azért tette az idő nomádjává – Ahasvérust,¹¹⁸ hogy eleven cáfolata legyen a zsidók kételyeinek, akik nem hittek abban, hogy Krisztus a Megváltó volt. Ez esetben egy tendenciózus keresztény legendáról beszélhetünk, amely egy élő szemtanú vallomásaival akarja megcáfolni a keresztény vallás isteni eredetét tagadó zsidókat. Ahasvérus itt egyfelől szemtanú, másfelől egy élő test, amelynek már csak a fennmaradása is élő tanúbizonyság Krisztus istensége mellett.¹¹⁹ (Bár ettől különbözik, mégis párhuzamos történet és testrepresentáció a vak, süket és néma zsidóé, aki nem hajlandó meghallani Krisztus tanítását: „szájuk van, de nem szólnak, szemeik vannak, de nem látnak”).¹²⁰

Ehhez járul a másik értelmezés, miszerint a bolygó zsidó története allegória, Ahasvérus pedig a zsidó nép megtestesítése. A zsidók visszautasították a Megváltót, ezért bolyongani kénytelenek, sehol nem találnak nyugalomra. Ezt a fel-

¹¹⁷ A bolygó zsidóról először Roger of Wendover angol szerzetestől olvashatunk (1228), s az általa leírt történetet Matthäus Parisiensis kiegészítve felveszi a krónikájába. Itt egy Kartaphilus nevű ajtonálló vágja hátba Jézust, és gúnyosan megkérdezi: „Menj, Jézus, menj, siess már, mit késel?” Jézus visszafordul, és szigorú tekintettel így válaszol: „Én megyek, te azonban várj, míg ismét visszatérek”. Kartaphilus harmincéves ekkor, s százéves korában mindig ehhez az életkorhoz fiatalodik vissza. Megjavul, felveszi a József nevet. Ő nem bolygó zsidó még valójában, csak örök zsidó, hiszen Arméniában letelepszik, s ott él példás, szent életet, ott hirdeti a Megváltó és az apostolok tetteit. A XVI. században már Ahasvérus név alatt szerepel: a bolygó zsidó mondájának első biztos forrása Chrysostom Dudulaeus Westphalus műve, aki Eitzen schleswigi püspöktől nyert „információit” rögzíti egy népkönyvben. Eitzen, elbeszélése szerint, 1547 telén Hamburg városában találkozott egy ötven év körüli, hosszú hajú és szakállú emberrel, aki mezítláb a hideg kövön áhítattal hallgatta a lelkes beszédét, néha a mellét verte és felsóhajtott. Mikor a püspök ellátogatott hozzá, a férfi, egy bizonyos Ahasvérus nevezetű, elmesélte a történetét: ő, a jeruzsálemi születésű varga honfitársaihoz hasonlóan eretneknek és lázadónak tartotta a Megváltót, s azon volt, hogy végezzék ki. Mikor a menet elhaladt a háza előtt, gyermekével a karján kiállt házának ajtajába. Krisztus a keresztet cipelve megállt az ajtajánál, hogy megpihenjen, ám ő felszólította, hogy menjen tovább, és siessen oda, ahová való. Mire Jézus: „Én itt megállni és megpiheni akarok, neked azonban menned kell egészen az ítélet napjáig.” Ahasvérus letette a gyermeket, és valamilyen belső kényertől hajtva elkísérte Jézust a Golgotára, s azóta is zarándokként járja a világot. Szerényen él, pénzt nem fogad el, ahogy teheti, továbbindul; nevetni soha senki nem látta, minden ország nyelvét beszéli; bűnét megbánta, örömmel és áhítattal hallgatja Isten igéjét. Vö. HEINRICH GUSZTÁV: *I. m.*, 4–7., 10–14.

¹¹⁸ Ahasvérus eredetileg perzsa király, a zsidók ellensége (Ezra, majd Eszter könyve).

¹¹⁹ Uo., 28.

¹²⁰ ANDREI OIȘTEANU: *I. m.*, 247.

fogást a zsidó nép középkori története jól indokolta, amennyiben minden emberi és polgárjogtól megfosztva, oltalom nélkül, kiszolgáltatva a hatalomnak és a tömeg szenvedélyeinek, felelősséget az emberiséget érő csapások, betegségek miatt bűnösnek kikiáltva vándorol országról országra, nyugalmat nem nyerve (Ahasvérusról is azt beszéli a monda, hogy ahol megjelenik, gyilkos járványok ütnek fel a fejüket).¹²¹ A német Constantin Frantz 1844-es pamfletjében is ebben a szellemben fogalmazza újra a legendát, minden egyes zsidóban a Golgota felé botorkáló Jézust sürgető Ahasvérust láttatva: „A zsidó nép maga az örök zsidó. Kivetette a Megváltót, és ezért szétszórattott ezen a földön, és nyugvást sehol sem talál; elvegyülni akar a nemzetek között, hogy így rontsa meg a népeket, amire végül is képtelen (...) A zsidó nép maga a megtestesült Ahasvérus, akinek nem juthat nyugalom, még a sír nyugalma sem, hiszen meghalni sem képes. A mítoszának bizonynyal valóságalapja van.”¹²²

S korántsem véletlen, hogy – mint Ungvári Tamás is megjegyzi –, az Ahasvérus-jelkép a XIX. századi Németországban támadt fel újra, a hegelianus filozófusokhoz közel álló körökben új, még sokkal általánosabb jelentésárrnyalattal gazdagodva: az örök zsidó a keresztény szellem, a történelemben megvalósuló szellem ellenképeként, másfajta, elátkozott halhatatlanságként, körkörös mozgásként az egyenesvonalúval szemben.¹²³

Wagner operáiban Ahasvérus alakváltozataival találkozhatunk, a *Parsifal* Kundry-jával, aki női verziója a bolygó zsidónak, illetve a tengerre űzött bolygó hollandival – akinek figuráját sajátos módon éppen a zsidósága miatt általa annyit ostromozott Heinrich Heinétől kölcsönözte. Ez azért is fonák helyzet, mert éppen e költő kapcsán mondja ki Wagner egyik antiszemita traktátusában a súlyos ítéletet: a zsidóság súlyától csak egyetlen áron szabadulhat meg a keresztény civilizáció, az ahasvérusi megváltás, azaz a halál útján.¹²⁴

Susan E. Shapiro *The Uncanny Jew: A Brief History of an Image* című tanulmányában¹²⁵ bemutatja, miként kísérti a zsidó ember, a zsidóság és a judaizmus mint „élőhalott” reprezentációja – különösen Németország területén – a „zsidó kérdést” (miszerint szükséges-e az emancipáció és a modern nemzetállamba való

¹²¹ 28–29.

¹²² CONSTANTIN FRANTZ: *Ahasverus oder die Judenfrage*. Berlin, 1844, 47. Idézi: ALEX BEIN: *The Jewish Question – Biography of a World Problem*. Trans. Harry Zohn. London, Associated University Presses, 1990, 479., illetve: UNGVÁRI TAMÁS: *Ahasvérus és Shylock. A „zsidókérdés” Magyarországon*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1999, 39.

¹²³ UNGVÁRI: Uo.

¹²⁴ Idézi: JACOB KATZ: *The Darker Side of Genius: Richard Wagner and the Antisemitism*. Hannover, Tauber Institut for the Study of European Jewry 5, NH, 1986, 44–45., illetve: UNGVÁRI, 39–40.

¹²⁵ SUSAN E. SHAPIRO: *A Brief History of an Image*. In: L. EHRLICH – S. BOLOZKY – R. ROTHSTEIN – M. SCWARTZ – J. BERKOVITZ – J. YOUNG (Eds.): *Textures and Meaning: Thirty Years of Judaic Studies at the University of Massachusetts Amherst*. Massachusetts, Department of Judaic and Near Eastern Studies, University of Massachusetts Amherst, 2004. <http://www.umass.edu/judaic/anniversaryvolume/articles/11-B4-Shapiro.pdf>

befogadás), mely képen vagy trópuson keresztül a zsidóhoz ismét a kísérteties (*Unheimlich/uncanny*) érzete kapcsolódik. Példát erre Karl Gutzkowtól, a hegelianus gondolkodótól idézhetünk, aki 1838-ban így szeretné megvilágítani a problémát: a bolygó zsidó a zsidó remények tragikus következménye, „[b]enne, mint egyénben testesül meg oly fájdalmasan mindaz, amit a zsidók a maguk számára reméltek. Ez van a judaista elkeseredésben, mert hiába gondolják, hogy szívesen meghalának, nem tudnak.” Ez a minden szerencsétlenség ellenére is csökönyös ragaszkodás az élethez és a majdani megváltáshoz, a győzedelmes jövőhöz testesül meg Ahasvérusban, akinek „tragikus sorsa nem az intenzív és sikertelen halálkeresés, hanem kimerült sétája a homályban, magán kívül élése, elavulása. Maga az idő mindig fiatal marad: új emberek, új hősök, új birodalmak születnek. Csak Ahasvérus marad, egy élő hulla, egy halott ember, aki még nem halt meg.”¹²⁶ S ugyanígy, Hegel, Schopenhauer, sőt Heine érvelésében, bár egyébként – ilyen vagy olyan, pozitív vagy negatív okból – pártolták az emancipációt, ugyanígy megjelennek a megtestesült élet-halál képének következményei. Úgy tűnik, az asszimilált zsidó amúgy is fenyegetőbbnek tűnt a társadalomba nem integrálódott társainál, vagy elődeinél: a németeket mimikriként „utánzó” zsidó azért tűnt félelmetesnek, mert láthatatlan, térben nem elhelyezhető, rejtőzködik, ezért uralhatatlan. A Kísérteties Zsidó fantom, nem megtestesült szellem, akinek nincs nemzeti értelemben vett hazája, aki mint nem kívánatos vendég vagy idegen fenyegetően kóborol az emberek házai körül. Schopenhauer szerint, aki a zsidók eltűnését szerette volna beolvasztásuk útján elérni, Ahasvérus, a Bolygó Zsidó az egész zsidó faj megszemélyesítése: ez a kicsinyeskedő kis nemzet mindenütt megtalálható a földgolyón, sehol nincs otthon, sehol nem idegen, ezért ragaszkodik makacsul zsidó nemzetiségéhez. (A Kísérteties Zsidó trópusa egyébként olyannyira továbbél, hogy a holokausztirodalomban és a zsidóidentitásra valamiképpen rákérdező kortárs regényekben is gyakran feltűnik, legintenzívebben azonban a kortárs francia irodalomkritika berkein belül fordul elő, Blanchot, Lyotard, Derrida, Jabes, Lévinas írásaiban.¹²⁷ Ezen írók többsége a kóborló zsidó, a nomadizmus, száműzetés témáit tárgyalják, s ezeket nem egyszer az író figurájának alteregóba írják bele.

A romantikus és a modern irodalomban (a legendát feldolgozta például Goethe egy töredékben, Mosen, Lenau, Heller, Hamerling, Shelley, Eugène Sue, Arany János, Kiss József) persze a fentieket még más, individuális vagy egzisztenciális aspektusok gazdagíthatják az életundor és halálvágy, az állandó hajszoltság vagy

¹²⁶ KARL GUTZKOW: *Plan for Ahasverus* (1838), újranyomva: *Vermischte Schriften* (1842), 164–166; idézi: PAUL LAWRENCE ROSE: *German Question/Jewish Question: Revolutionary Antisemitism from Kant to Wagner*. Princeton, Princeton University Press, 1990, 199.

¹²⁷ VÖ. SUSAN E. SHAPIRO: *Écriture judaïque; Where are the Jews in Western Discourse?* In: ANGELIKA BAMMER (Ed.): *Displacement Cultural Identities in Question*. Bloomington, Indiana University Press, 1994, 194. Illetve: MICHAEL WEINGRAD: *Jews (in Theory): Representation of Judaism, Anti-Semitism, and the Holocaust in Postmodern French Thought*. = *Judaism*, Winter 1996, vo. 45., no. 1., 79–98.

a soha nyugodalmat nem nyerés jelentéstartalmai által, s a bolygó zsidó lehet még az emberiségköltemények hőse is, az emberi történelem szemtanúja immár kétezer éve. Ezért is lehet a bolygó zsidó – mint azt Kierkegaard is állítja – a Faust és a Don Juan legendája mellett egyike az európai kultúra egyik alapvető kultuszának, noha figurája voltaképpen egy, a másik két alakkal ellentétes értékeket és hangulati elemet is hordoz: míg Faust és Don Juan éppen hogy ellenszegül a halálnak, amíg ki nem élvezték az életet, Ahasvérusnak – bár vágyik rá – a halál boldogsága soha nem lehet az osztályrésze.

Nem véletlen tehát, hogy a „nomád” szót metaforikusan is igen gyakran használják az idegen testről szóló diskurzusokban, a vándorló testek mint jellemző reprezentációk jelennek meg ezekben, vagyis a „nomád” szóhoz még egyes specifikus, a jelentésmezőjükben a nomádságot, a nomád életformát magában hordozó jelölőket is hozzátehetjük (mint láttuk, ilyen volt a bolygó zsidó alakja is).

Guido von List német nacionalista költő, az árja faji tisztaság egyik fő ideológusa, a szvasztika mint a német nemzeti tudat egyik szimbólumának népszerűsítője, a „nomád” szót egyértelműen a „nem árja” jelentésében alkalmazza. Ez lehet szláv, germán, magyar vagy bármilyen nem árja nép, hiszen List okkultista, poétikusnak szánt szövegei mind nélkülözik a tényleges definíciót, de a leírásokból leszűrhetően a nomád legfőképpen zsidó, mármint az úgyszintén metaforikus értelemben vett zsidó. Vagy ahogy Gerő András fogalmaz, a nomád „nem váltja ki az ugyancsak multifunkcionális zsidót, de a jelentés, az olvasat szempontjából azzal egyenértékű”.¹²⁸ A nomádnak mérhetetlenek a bűnei, mindent felemészt, elpusztít, bármerre jár, „vonul karavánjával a perzselő Nappal és a számummal dacolva a pusztaságon, a megszenteltelenített anyaföldön át, mint átokverte hontalan. De jaj az országnak, ahová a nomád sáskajárásként betör! Pusztaság lesz az is!” A Hitlerre meghatározó befolyást gyakorló költő a nomádot – bár nem fokozza le állati szintre – párhuzamba állítja a kártevővel, s óva int tőle, ezért már jó előre kizárja a faji alapon szerveződő közösségből: „De te is tudod, hogy csírázó vetésed meg kell védened a kártevőktől. Ne hidd, hogy csak a pajorok, kukacok, mezei pockok azok – nem, kártevők azok is, akik csak aratni akarnak, anélkül, hogy vetettek volna, akik lakni akarnak, anélkül, hogy építkezni akartak volna: azaz a nomádok. Persze neked nem fogják elárulni, hogy kicsodák; a magadfajta öltözködésben, álcázva jelennek meg előtted, hogy megtévesszenek, de minden törekvésük arra irányul csupán, hogy megfosszanak attól, amit te magad hoztál létre, ami a tied. Ezért add ki az útját a nomádnak, ne hagyd, hogy a te határodban üsse fel szállását (Wohnraum), ne engedd, hogy közösséged tagja legyen, és sose bízd rá az armanok tisztségeit: se bírónak, se ügyvédnek, se tanárnak, de legfőképpen hadvezérnek meg ne tedd, mert úgysem lesz más, mint ami mindig is

¹²⁸ GERŐ ANDRÁS: *I. m.*, 88.

volt: nomád, és mint ilyen, kártevő és ellenséges jövevény, és sivataggá változtatja az általad megművelt földet, téged pedig bolygó, földönfutó nincstelenné tesz.”¹²⁹

Ezt a kizsákmányolást, a letelepedett – nemzetként működő – népen való gazdasági és kulturális élőködést némileg konkrétabban fogalmazza meg Jung: „A zsidók, akik valamiképpen nomádok, eleddig önmaguktól semmilyen kulturális formát nem hoztak létre, és valószínű, hogy már nem is fognak, minthogy minden ösztönük és tehetségük többé-kevésbé civilizált nemzetet kíván meg, hogy fejlődésükhöz vendéglátóként működjön.”¹³⁰

Ám korántsem egyértelmű, hogy nomádnak lenni, mozgásban lenni bűn – a jelzőt a posztmodern-posztstrukturalista kritika – Deleuze, Braidotti – előszeretettel fordítja az ellentétébe – s többnyire az új szubjektum egyik attribútumának tartja. Deleuze és Guattari közös műve, a *Mille-plateaux* a nomadológia egy teljes elméleti rendszerét fekteti le, s valójában egy minden centralizáló hierarchiát tagadó létállapotot és gondolkodásmódot jellemez vele¹³¹ (filozófiai értelemben lásd még Deleuze *Pensée nomade* című Nietzsche-tanulmányát).¹³²

A nomádnak ugyan van területe, követi saját megszokott csapásait, pontról pontra halad, de ez csak felszín. A nomád személy a letelepedettel szemben nem a már meglévő utakat figyeli, hanem egyéb referenciapontokhoz hangolja az útvonalát. (Vagy másképp: a nomád életmód nem személyekhez rendel hozzá lezárt tereket, hanem személyeket – vagy állatokat – rendel hozzá myílt terekhez.) A pont – víz, növények, lakóház – csak azért van ott, hogy ha elérte, maga mögött hagyja, mindig csak pihenőhelyként, váltóhelyként létezik. Az ösvényt ugyan két pont határozza meg, de a lényeg a közöttes helyzet: „A nomád élete az intermezzo”. A nomád mozgása az árapály jelenségéhez is hasonlít: nem egy adott centrumhoz képest mozog strukturáltan, hanem elindul egy pontból, kijelöl egy másikat, s hol elindul, hol visszatér. Folyamatosan a deterritorializáció állapotában van (nem tartozik egy adott területhez, onnan mindig elszakad), s ez a nomád hullámozó, áradó mozgásának és a közöttes helyzetének eredménye. Deleuze és Guattari a nomádság fogalmát egyébként a harci gépezet metaforájához¹³³ kapcsolja, ami szerintük a nomádok találománya, s nem az egység és kettősség rend-

¹²⁹ GUIDO LIST: *Die Rita der Ario-Germanen*, Guido List Bücherei, 2. Reihe: Forschungsergebnisse Nr. 3. Wien, Verlag der Guido von List Gesellschaft. In Kommission bei E. F. Steinader in Leipzig, 1908. 172–178. Ld.: GERŐ: I. m., 79–80.

¹³⁰ C. G. JUNG: La situation actuelle de la psychothérapie, § 353–354. Traduit par Alix Gaillard-Dermigny. *Cahiers jungiens de psychanalyse* (96) 1999) automne, 50–51.

¹³¹ A Mille plateaux vonatkozó fejezete: *Traité de nomadologie: la machine de guerre*. In: GILLES DELEUZE – FÉLIX GUATTARI: *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*. Paris, Éditions de Minuit, 1980, 434–527.

¹³² GILLES DELEUZE: *Pensée nomade* (1972). In: *Nietzsche aujourd'hui 1. Intensités*. Paris, UGE, 10/18, 1973., illetve: GILLES DELEUZE: *Ile déserte, texte et entretiens 1953–1974*. Paris, Minuit, 2002. <http://lesilencequiparle.unblog.fr/2012/09/17/pensee-nomade-colloque-nietzsche-aujourd'hui-gilles-deleuze/>

¹³³ Rajzos példájuk egy altáji harci szekér.

szerén – azaz az egymást komplementer módon kiegészítő bináris ellentéteken – nyugvó államgépezet része, illetve kívül esik a tízes számrendszeren alapuló hierarchikus beosztást használó katonai intézményrendszeren is.¹³⁴

Kicsit konkrétan szemlélve a kérdést: bár a nomád szót használhatjuk politikai értelemben is, a nacionalista ellentétként, minthogy legyőzi a nemzetállamok eszméje kijelölte korlátokat (s mint ilyenek, nincs történelme, csak földrajza), de felfoghatjuk általános jelentésében is: a nomád valamely szerveződésen alapuló Állam határain kívül szituálja magát; a többség által nem járt utakon kóborolva transzgresszív, szubverzív tevékenységet végez. (A szerzőpáros a nomád művészet térszerményét is ennek függvényében képzelel el, kis kiterjedésű, és tapintva végigpásztázó, nem-optikus látásmód szükségeltetik ehhez, illetve a sima, legyalult táj képzele kapcsolódik hozzá, szemben a barázdás, utakkal, falakkal, kerítésekkel rovátkált felülettel, azaz egy olyan terület, amelyik semmiképpen nem hierarchikus.)

Deleuze Kafka-tanulmányában a nomád művészet részeként kezelt kisebbségi irodalmakat meghatározó három kritérium egyikeként (a politikusság és a megnyilvánulás kollektivitása mellett) a deterritorializációt határozza meg, itt nyelvi értelemben alkalmazva a szót. A deterritorializáció az, amikor az író nem a saját nyelvén alkot, hanem az általa némileg megerőszakolt többségi nyelven (Kafka ez esetben nem jiddisül, hanem németül), igaz, számos esetben igen kreatív módon, mintegy kihívásként kezelve a feladatot, miközben persze e tétellel az általa képviselt kisebbségi irodalmat kiszakítja saját, természetes nyelvéből. A kérdés ekképpen az, hogy lesz valaki nomád, bevándorló, cigány a saját nyelvével szemben – mintha egy gyermeket rabolna el bölcsőjéből.¹³⁵

Rosi Braidotti elméletében – amely a feminista, a posztkoloniális és antirasszista filozófia, kritika és társadalomtudomány terméke egyszerre – a nomád szubjektum a valamivé váló, ugyanakkor meghatározott történelmi szituációban létező és megtestesült szubjektum; egyszerre filozófiai fogalom, egzisztenciális létfeltétel és az identitás egy nem strukturált, nem homogén és nem egységes formája. Minthogy Braidotti nomádfogalma az utóbbi években egy etikai és erre épülve egy politikai dimenzióval is gazdagodott, legelőször ezt érdemes megnéznünk, hiszen ez áll legközelebb a „nomád” szó szerinti értelméhez. Ha figyelembe vesszük az olyan eltagadhatatlan globális jelenségeket mint a növekvő bevándorlás, a migrációs mozgások, az európai uniós polgárság, mondja Braidotti, beláthatjuk, hogy „állampolgárságunkat” jobb lekapcsolnunk az etnicitásról és a nemzetfogalomról, s inkább egyfajta (benső) részvétel, hovatartozás révén meghatározunk, ezzel pedig egy pragmatikus, flexibilis, elcsúszó – vagyis nomád – identitást és

¹³⁴ DELEUZE – GUATTARI: *I. m.*, 471.

¹³⁵ VÖ. DELEUZE – GUATTARI: *Kafka: a kisebbségi irodalomért*. Ford. Karácsonyi Judit. Budapest, Quadmon, 2009.

egy ehhez tartozó testet a magunkénak tudni.¹³⁶ Mint írja: „Az én választásom az, hogy a fehér-ség posztmodern korbeli újrakidolgozása során először szituáljam, denaturalizáljam, majd megtestesítem és beépítem ezt a tapasztalatot, másrészt hogy nomáddá tegyem, vagyis destabilizáljam annak érdekében, hogy leromboljam hegemon befolyását. Nomád európai szubjektum lévén ez azt jelenti, hogy állandóan átutazóban vagyok, de elégséges mértékben le vagyok horgonyozva egy történelmi helyzetben ahhoz, hogy elfogadhassam az iránta való felelősséget.”¹³⁷

Nomád identitású „állampolgárnak” lenni azonban valami olyasmi, ami jól modellez minden más nomád szubjektumot: a nomádság egyfajta kritikai ellenál-lás a hegemon identitással szemben. Rosi Braidotti szerint nemcsak az etnikailag idegen test, hanem egy másféle idegen test, a nő is nomádnak minősül, akinek beszédét a nomád nyelveként határozza meg. A nő, mint láttuk, oly sok rasszista és antiszemita diskurzusban azonosítatik a zsidóval, a bennszülöttel, olykor a szörnyszülöttel is; nem véletlen tehát, hogy az olasz-ausztrál filozófus a nőiség meghatározásakor némi öniróniával, illetve a bevett terminológiát dekonstruálva, s újradefiniálva szintén átvesz bizonyos, addig pejoratívnak számító fogalmakat (mint láttuk, reprezentációként az anyát, a szörnyeteget és gépet, s ehhez járul még adekvát stílusként a nomád).

A nomád stílusnak pedig a diszkurzív hatalom gyakorlásából kiszorított nők beszédét kell, hogy jellemezze: egy olyan nyelvnek kell lennie, amikor a nő a mimikri stratégiáját követve a férfi beszédét beszéli, nyelve illeszkedik a fallogocentrikus nyelv paramétereire, miközben a tradicionális női csöndet is hagyja finoman, de határozottan visszhangozni a szavaiban. A nomád stílus a mimikri, a posztstrukturalista écriture féminine és a deleuze-i rizóma találkozásából születhet meg: bár rejtőzködik, valamiképpen lázad is, hiszen nem a patriarchális gondolkodás dualisztikus vagy ellentéteken alapuló módját követi, Braidotti tehát a diskurzust inkább a hatalmi kapcsolatok pozitív, többszintes hálózatának felelteti meg. (Ebben Foucault hatalmi diskurzuskritikáját is követi, hiszen ez utóbbi úgy érvel, hogy a tudományos tudás az igazság, hatalom és vágy komplex, sokszorosán összekötött hálózatoként működik, amely a szubjektum mint testi egység köré szerveződik.)

¹³⁶ Rosi Braidotti trilogiája: ROSI BRAIDOTTI: *Nomadic Subjects*. New York, Columbia University Press, 1994; Uő.: *Metamorphoses*. Cambridge, Polity Press, 2002; Uő.: *Transpositions*. Cambridge, Polity Press, 2006. Ld. még: On nomadism. Interview with Rosi Braidotti, Europaen Alternatives. <http://www.euroalter.com/2010/on-nomadism-interview-with-rosi-braidotti/>

¹³⁷ ROSI BRAIDOTTI: Figurations of Nomadism. In: JOHN FOSTER – WAYNE FROMAN (Eds.): *Culture/s in Contention: Differences, Affiliations, Liminalities*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, The International Association of Philosophy and Literature, 1998. Idézi még: RÁKAI ORSOLYA: *I. m.*, 87–96.